PLATON

DIALOGURI SOCRATICE

LAHES / LYSIS / CHARMIDES
HIPPIAS MINOR / EUTHYPHRON
APĂRAREA LUI SOCRATE / CRITON

EDIȚIE ILUSTRATĂ DE MIHAIL COȘULEȚ

HUMANITAS

Platon (cca 427 î.Hr.–cca 347 î.Hr.) s-a născut într-o familie de vază din Atena, care îi oferise educația necesară unei cariere politice. La vârsta de douăzeci de ani l-a întâlnit însă pe Socrate, iar asta i-a schimbat destinul. După opt ani în care va sta în preajma lui, Socrate va fi condamnat la moarte de cetățenii Atenei, tocmai sub pretextul că influența sa este nefastă pentru tineri. El nu se va sustrage acestei triste nedreptăți, deși ar fi putut lesne s-o facă. Va sfârși, dimpotrivă, înconjurat de prietenii săi, printre care se afla și Platon, vorbindu-le până în ultima clipă despre ce înseamnă să gândească pe cont propriu și să-și pună întrebări dificile, dar esențiale. Învățătura socratică, eminamente orală, va ajunge până la noi grație lui Platon, care ne redă dialogurile lui Socrate cu tinerii atenieni. Astfel s-a născut pentru posteritate una dintre cele mai fascinante figuri ale umanității: întruchipare a spiritului liber, care scotocește dincolo de aparențele și înțelesurile de-a gata, pentru a scoate la lumină ceea ce este adevărat, bun și frumos.

PLATON

DIALOGURI SOCRATICE

LAHES / LYSIS / CHARMIDES
HIPPIAS MINOR / EVTHYPHRON
APĂRAREA LUI SOCRATE / CRITON

Traducere, studii introductive și note de
FRANCISCA BĂLTĂCEANU, ALEXANDRU CIZEK,
PETRU CREȚIA, MARTA GUȚU-MAFTEI,
GABRIEL LIICEANU, SIMINA NOICA,
CONSTANTIN NOICA, MANUELA POPESCU,
DAN SLUȘANSCHI

Selecție și prefață de
GHEORGHE PAȘCALĂU

Ilustrații de
MIHAIL COȘULEȚU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

© HUMANITAS, 2015

PREFAȚĂ

CINE ESTE ADEVĂRATUL DISCIPOL AL LUI SOCRATE?

I. Există o lungă tradiție a prefețelor la dialogurile lui Platon, care coboară până în perioada Antichității. S-ar putea spune chiar că „prefața", „prologul" și „introducerea" apar (cel puțin în forma lor paradigmatică) abia în contextul filologiei platoniciene[1]. De unde provine, ne-am putea întreba, legătura intimă dintre genul literar al prefeței și opera lui Platon? Cum se face că tocmai această operă, pe lângă marile influențe pe care le-a exercitat asupra lumii civilizate, a făcut deopotrivă Europei, prin consacrarea genului isagogic, și micul dar al „prefeței", fără de care bibliotecile noastre ar fi astăzi de neconceput?

Întâiul și cel mai important motiv este fără îndoială tensiunea fundamentală care există între conținutul și forma operei lui Platon, tensiune asupra căreia „prefața" a avut mereu menirea de a-l preveni

1. *Cf.* Burkhard Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, Serta Graeca 7, Reichert, Wiesbaden, 1999. Prologul lui Albinos, un platonician din secolul II d.Hr., a fost transmis ca prefață a unei ediții bizantine a operei lui Platon din jurul anului 1100. Despre tematica introducerilor în Antichitate vezi Jaap Mansfeld, *Prolegomena. Questions to Be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden ș.a., 1994, mai ales pp. 58–108 pentru „prefețele" și introducerile la Platon.

pe cititor sau pe care „introducerea" trebuia să o dizolve, oferind posibile chei de lectură. Această tensiune provine la rândul ei din următoarea situație paradoxală: Platon își dezvoltă gândirea în permanentă confruntare cu sofistica elenă, curentul filozofic cel mai popular și cel mai controversat al vremii lui Socrate (469–399 î.Hr.) și care a exercitat o puternică influență asupra societății grecești contemporane lui Platon însuși (427–347 î.Hr.). Cu acest curent de gândire filozofarea socratică se aflase într-un permanent conflict. Or, o regretabilă confuzie, care a avut o urmare fatală, a făcut ca Socrate, maestrul venerat al lui Platon, să fie clasificat el însuși drept sofist. Comedia *Norii* a lui Aristofan, precum și fragmente păstrate din alte comedii atice sunt o mărturie în acest sens.[1] Unul dintre scopurile pentru care Platon și-a scris dialogurile a fost așadar acela de a elibera memoria lui Socrate de acuzele ce-i însoțeau ca o umbră pe „ceilalți" sofiști, cărora li se imputau un subiectivism extrem și imoralismul (astăzi am spune mai curând „a-moralismul") ce decurge în mod necesar din acesta. „Măsura tuturor lucrurilor este omul, a celor ce sunt, în măsura în care sunt, și a celor ce nu sunt, în măsura în care nu sunt", susținuse sofistul Protagoras din Abdera în tratatul său despre *Adevăr*[2], care a pus bazele unui perspectivism antropocentric extrem, din unghiul căruia, într-un alt tratat, va pretinde a nu se putea decide nici măcar cu privire la existența reală (și până la el necontestată) a zeilor[3]. Răsunetul târziu al acestui agnosticism teologic va influența verdictul pronunțat asupra lui Socrate în procesul intentat lui de către Anytos, Meletos și Lycon. Întreaga gândire a lui Platon poate fi înțeleasă ca o reacție la subiectivismul și perspectivismul profesate de către sofiști. Criteriului fluc-

1. Patru alți poeți, în afară de Aristofan, au scris comedii ce-l aveau drept personaj pe Socrate: Telecleides (fr. 39.40), Eupolis (fr. 352 și 361), Ameipsias (fr. 9) și Callias (fr. 12). Fragmentele păstrate se pot consulta în ediția lui Theodor Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, vol. I (*Antiquae Comoediae Fragmenta*), Teubner, Leipzig, 1880.

2. Protagoras, Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες (*Adevărul* sau *Contraargumente*), fragmentul B1, în Hermann Diels și Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1935.

3. Protagoras, Περὶ θεῶν (*Despre zei*), fragmentul B4.

tuant și incert, plasat de Protagoras înăuntrul sensibilității individuale, Platon îi va opune în dialogurile sale, prin gura sau în prezența lui Socrate, necesitatea unui criteriu absolut pentru deosebirea dreptății de nedreptate, a frumosului de urât, a utilului de contrariul său. Acest criteriu este ideea Binelui luat ca „măsură" absolută (μέτρον) pentru delimitarea pozitivului de negativ.[1] În *Omul politic*, Platon va argumenta că „arta măsurării" (μετρητικὴ τέχνη) nu plasează „marele" și „micul", excesul și carența numai într-un raport reciproc, ci în legătură cu ceea ce este „oportun" și „potrivit" (μέτριον), deci în relație cu o măsură a cărei justețe nu depinde de perspective mereu individuale, ci care beneficiază de o exactitate absolută (αὐτὸ τἀκριβές)[2]. Într-un alt dialog târziu, *Legile*, personajul care suplinește locul lui Socrate din dialogurile mai timpurii și pe care Platon îl numește „Atenianul" spune, parafrazând și corectând afirmația lui Protagoras, devenită între timp sentință: „Măsura tuturor lucrurilor ne este prin excelență zeul..."[3] Această afirmație și-ar irosi poate mesajul impunător într-un ecou bombastic și, până la urmă, gol, dacă nu ar trimite la cartea a doua a *Republicii*. Socrate expune acolo trei „principii pentru o teologie" cu exigențe filozofice (τύποι περὶ θεολογίας)[4], care spun că un zeu, în virtutea esenței sale eminamente „bune", nu poate comite nici un rău, nu se poate preschimba și nu înșală niciodată. (Este, de altfel, prima ocurență a termenului „teologie" în vocabularul european și o ruptură decisivă cu mitologia tradițională.) „Măsura tuturor lucrurilor este zeul", iar acesta se sustrage oricărei preschimbări. „Măsura" la care se raportează toate lucrurile este, astfel, un principiu imuabil. Necesitatea stabilirii unei măsuri juste, „în vorbe și în fapte"[5] deopotrivă, devine proiectul central al gândirii lui Platon și în acest scop își elaborează el teoria Ideilor. Pentru a putea opune subiectivismului sofiștilor o alternativă solidă,

1. Platon, *Republica* 504 c: ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον („Nimic din ceea ce este nedesăvârșit nu poate servi drept măsură").
2. Platon, *Omul politic* 284 d.
3. Platon, *Legile* 716 c.
4. Platon, *Republica* 379 a.
5. Platon, *Omul politic* 283 e.

Platon dezvoltă o filozofie ce aspiră către descoperirea unor criterii absolute – o filozofie a desăvârșitei obiectivități.

În mod cu totul și cu totul paradoxal însă, tocmai acea gândire care tinde, cu toate forțele sale speculative, spre o viziune asupra adevărului și spre euforia certitudinii a ales drept mijloc de expresie un mediu eminamente fluid, echivoc și provocator: dialogul socratic. Unui autor de filozofie din vremea lui Platon îi stătea la dispoziție, pentru a-și împărtăși opiniile, și genul „solid" al tratatului, aflat în uz în cultura greacă încă de la Anaximandru, unul dintre primii gânditori presocratici. Platon alege în schimb să scrie dialoguri. Filozofia sa, aflată în permanentă căutare a unor repere sigure, a evidenței și a univocității, hotărăște astfel să îmbrace haina policromă a unui text dramatic. Că acest fapt a stârnit nesiguranță încă din Antichitate o arată, de pildă, disputa născută între elevii direcți ai lui Platon, care se întrebau dacă scenariul demiurgic din dialogul *Timaios* trebuie înțeles *ad litteram* sau doar ca metaforă a unui proces atemporal.[1] Prima generație de platonicieni se certa deja din pricina discrepanței frustrante dintre promisiunea doctrinară a lui Platon și amânarea constantă a împlinirii acestei promisiuni într-o operă care nu își poate asuma nici o clipă, datorită caracterului ei „scenic", tonul autorității. Tocmai contrastul dintre conținutul gândirii lui Platon și forma în care ea a ales să ni se adreseze este ceea ce, deja în perioada Antichității, a prilejuit apariția genurilor livrești numite „prolog", „introducere" ori „comentariu". Nu întâmplător, cel dintâi comentariu în adevăratul sens al cuvântului la un text filozofic este comentariul la *Timaios* al lui Crantor din Soloi, un membru al Academiei din a doua generație a acestei școli.[2] Administratorii operei

1. Aristotel înțelege în sens literal actul creării cosmosului (*Despre cer* 280 a 28–32). Alți elevi ai lui Platon erau de părere că „mitul" istorisit în *Timaios* nu ar avea decât un rol didactic (διδασκαλίας χάριν). Acești elevi sunt Xenocrate (fr. 54, 68 Heinze = fr. 153 și urm., 188 Isnardi Parente) și Speusip (fr. 61 Tarán = fr. 94, 95 Isnardi Parente).

2. Fragmentele lui Crantor au fost adunate de Hans Joachim Mette, „Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane", în: *Lustrum* 26 (1984), pp. 7–94.

platonice au simțit dintotdeauna dorința de a sistematiza ceea ce la Platon însuși plutește adesea între incert și inefabil. Un ecou târziu al acestei dorințe se aude încă în veacul al XVIII-lea, când Leibniz îi scrie platonicianului francez Nicolas Rémond: „*Si quelcun reduisoit Platon en systeme, il rendroit un grand service au genre humain...*"[1]

O prefață la Platon are așadar în mod necesar aspectul acelor planuri expuse la intrarea anumitor parcuri, planuri pe care „autoritățile" au trasat cu prea multă siguranță de sine conturul unui lac sau ramificațiile unei alei. Cel mai adesea vizitatorul va alege să se convingă el însuși de simetriile grădinii, construindu-și propriul itinerar și plimbându-se pe unde îl duce pasul. De relativitatea oricărei introduceri sistematice la un autor atât de enigmatic precum Platon este perfect conștientă și prefața acestei ediții a *Dialogurilor socratice*. Rolul ei nu va fi prin urmare acela de a oferi privirilor dornice de orientare schema unei secțiuni transversale a gândirii platoniciene. Aceste pagini introductive au mai curând menirea de a atrage atenția cititorului asupra uneia dintre multele voci ce alcătuiesc polifonia operei lui Platon: asupra acelei voci care, deja în așa-numitele dialoguri „socratice", aspiră către un ton metafizic. Dar ce este, în definitiv, un *dialog socratic*?

II. În momentul în care Aristotel folosește pentru prima dată în *Poetica* expresia *Sokratikoí lógoi*[2] (Σωκρατικοὶ λόγοι, „scrieri socratice"), genul literar la care se referă are deja o tradiție de mai multe decenii, depășind cu mult granițele operei lui Platon. Prietenii și admiratorii lui Socrate au început probabil să scrie dialoguri ce-l aveau drept protagonist pe maestrul lor încă din vremea vieții acestuia. O părere curentă în Antichitate îi refuza lui Platon titlul de inventator al

1. „Dacă cineva ar izbuti să-l sintetizeze pe Platon într-un sistem, i-ar aduce umanității un serviciu considerabil..." (Scrisoare din 11.02.1715, Hanovra), în C.I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1887, pp. 634–640, aici p. 637.

2. *Poetica* 1447 b 11.

acestui tip de scriere, fără ca învățații din vechime să poată cădea de acord asupra numelui celui care a scris pentru prima oară „dialoguri socratice". Aristotel a avansat în dialogul *Despre poeți* (astăzi pierdut) teza că cel dintâi care a compus *Sokratikoí diálogoi* (Σωκρατικοὶ διάλογοι) sau măcar lucrări în stilul acestora ar fi fost un anume Alexamenos din Teos[1]. Sigur este însă că mai mult de jumătate dintre cei 14 discipoli ai lui Socrate pomeniți în *Phaidon* au scris opere ce-l aveau drept personaj principal pe maestrul lor.[2] Cert este, de asemenea, că cel considerat multă vreme corifeul socraticilor nu a fost Platon însuși, ci mai vârstnicul său coleg de generație, Antistene, presupusul întemeietor al școlii cinice și unul dintre precursorii stoicismului. Din puținele fragmente[3] păstrate ale dialogurilor lui Antistene se desprinde imaginea unui Socrate capabil să dea sfaturi avantajoase celor cu care venea în contact și să-i așeze pe calea virtuții[4]. Din etica profesată de Antistene se poate deduce modul în care acesta a receptat gândirea lui Socrate. El susținea că „virtutea este suficientă spre a procura fericirea, neavând nevoie în plus decât de o forță socratică"[5]. Din această afirmație înțelegem că, pentru Antistene, socratismul făcea oarecum parte din chiar definiția

1. Aristotel fr. 72 Rose. Vezi și articolul lui Paul Natorp, „Alexamenos von Teos", în: Georg Wissowa (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. I, J.B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart, 1894, col. 1375.

2. Pentru problema paternității dialogului socratic vezi discuția lui Michael Erler, „Platon" (Ueberweg-Praechter), Schwabe, Basel, 2007, vol 2/2, pp. 67 și urm.

3. Ediția standard (în patru volume) a fragmentelor „micilor socratici" este cea a lui G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Neapole, 1990.

4. O reconstrucție a dialogurilor lui Antistene, astăzi pierdute, a încercat Heinrich Dittmar, *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1912, pp. 10–17, pp. 68–97.

5. Diogene Laerțiu, *Viețile și doctrinele filozofilor*, VI 11. Pentru etica lui Antistene vezi în primul rând lucrările lui Aldo Brancacci, de pildă „Sull'etica di Antistene", în: Livio Rossetti și Alessandro Stavru (ed.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante editori, Bari, 2010, pp. 89–119.

virtuții. Figura lui Socrate devine astfel în filozofia celui mai vârstnic elev al său întruchiparea moralității înseși, întru câtva chiar sinonimă cu aceasta[1]. Tot un Socrate de o înaltă ținută morală ne înfățișează și opera socratică a lui Xenofon, singura păstrată în întregime, cu excepția operei lui Platon.

Un ton oarecum diferit par să fi avut cele șapte dialoguri scrise de Aischines din Sphettos, a căror pierdere este cu totul regretabilă, dat fiind că treceau, atâta vreme cât bibliotecile antice mai făceau posibilă lectura lor, drept capodopere ale prozei atice. Din puținele fragmente păstrate (care sunt, unele dintre ele, de o deosebită intensitate estetică) se desprinde imaginea unui Socrate derutant și incomod, înzestrat cu darul de a contraria, prin subtilitatea sa dialectică, vanitatea partenerului de discuție.[2] Dialogul *Alcibiade* al lui Aischines din Sphettos se încheia cu o scenă în care tânărul ambițios, al cărui nume dă titlul dialogului și care avea să joace un rol atât de funest în istoria Atenei, își așază capul pe genunchii lui Socrate și, din pricina travaliului aporetic la care fusese supus, izbucnește în lacrimi. Într-un alt dialog, Aischines povestea că un anume Aristip, sosit din Africa de Nord pentru a asista la Jocurile Olimpice, aude vorbindu-se despre Socrate și pornește spre Atena pentru a-l asculta. Acest Aristip nu este nimeni altul decât Aristip din Cirene, care va întemeia el însuși o prestigioasă școală de filozofie. Aischines din Sphettos vedea astfel originalitatea lui Socrate nu atât în caracterul solid și sănătos al concepțiilor sale morale (trăsătură ce alcătuiește centrul socratismului lui Antistene și Xenofon), ci în forța „charismei" sale, capabilă să tulbure siguranța de sine și să așeze pe drumul filozofiei. În sensul acestei admirații pentru „tactul" și influența „socială" ale lui Socrate se înscrie și dialogul *Theages*, un dialog pseudo-platonician, în care se susține că simpla apropiere, chiar tăcută, a lui Socrate

1. O încercare de reconstruire a dialogurilor lui Antistene a fost făcută de Heinrich Dittmar în *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1912, pp. 10–17, pp. 68–91.

2. Sursa bibliografică cea mai importantă pentru puținul ce se știe despre acest stilist mult admirat în Antichitate rămâne cartea lui Heinrich Dittmar citată mai sus.

poate avea asupra unui om o înrâurire benefică. În mod interesant, învățații Antichității îl creditează pe Aischines cu o neutralitate doctrinară desăvârșită. Absența oricăror inflexiuni teoretice personale din dialogurile lui Aischines a putut da naștere în Antichitate anecdotei (absurde) potrivit căreia acestea au fost scrise de Socrate însuși, cel care pretindea a nu ști nimic.

Între aceste două extreme – pe de o parte socratismul „pozitiv" și moralizator al lui Antistene și Xenofon, pe de altă parte interesul pentru terapia aporetică și pentru impactul „pedagogic" al socratismului aischineic – se plasează așa-numitele dialoguri „socratice" ale lui Platon. Cu Aischines, Platon are în comun minuția caracterologică pe care o investește în portretizarea interlocutorilor lui Socrate, precum și dimensiunea aporetică a dialogurilor așa-numite „de tinerețe". Dar, în timp ce aporia dialogului aischineic se manifestă prin perplexitatea partenerului de discuție, aporia platoniciană este de un cu totul alt tip: ea nu se rezumă la starea de umilință indusă tânărului când acesta își conștientizează limitele, ci desemnează în primul rând o problemă teoretică. O tensiune, o contradicție sau o inconsecvență apărută în inima discursului filozofic dezvăluie limita momentană a acestuia și, de-abia într-un pas secund, limita capacităților dialectice ale interlocutorilor lui Socrate. Acest curent pur teoretic, ce se simte sub suprafața adesea „inofensivă" a dialogurilor „timpurii", le plasează pe acestea, în ciuda tensiunii lor aporetice nedizolvate, în vecinătatea operei lui Antistene și Xenofon. Dar socratismul tânărului Platon este departe de autosuficiența moralizatoare a Socratelui xenophontic, iar aporiile ivite în inima filozofării aparent doar etice a „dialogurilor socratice" scrise de Platon revendică soluțiile unei filozofii pur teoretice, soluții ce vor fi într-adevăr livrate sau măcar sugerate de către dialogurile mai „târzii"

Aporetismul este astfel prima trăsătură comună a „dialogurilor socratice" compuse de Platon, trăsătură care, după cum spuneam, le așază pe linia *Alcibiade*-lui aischineic, distingându-le de stilul operei lui Xenofon. Că această trăsătură a operei lui Platon trădează mult prea puține despre realitatea istorică a personalității lui Socrate însuși, a cărui versatilitate a putut da naștere la portretizări și

școli filozofice extrem de diferite unele de altele, este inutil a mai fi adăugat[1]. Ne putem însă întreba dacă stilul aporetic al unora dintre dialogurile lui Platon dovedește ceva despre cronologia operei acestuia.

III. În mod interesant, cronologia scrierilor platonice n-a prezentat nici o importanță pentru editorii antici ale acestora, care au avut mereu tendința de a le clasifica după criterii exclusiv formale. În perioada elenistică a luat naștere o categorisire a dialogurilor în funcție de metoda filozofică utilizată într-însele (peirastic, endeictic, maieutic etc.). Mai târziu, astrologul de curte al principelui Tiberiu, pe nume Thrasyllos, a organizat opera lui Platon potrivit unor raționamente exclusiv dramatice, imitând sistemul tetralogial care guverna reprezentațiile tragice ale Atenei clasice. Acest sistem tetralogial formează și astăzi încă structura ediției oxoniene a dialogurilor platonice. Cu excepția anecdotei care plasează compunerea dialogului *Lysis* încă în perioada vieții lui Socrate, a presupunerii că *Phaidros*, datorită grației sale „adolescentine", ar putea fi prima operă scrisă de Platon[2] și a precizării lui Aristotel că *Legile* sunt posterioare *Republicii*[3], fiind editate postum de unul dintre membrii Academiei[4], Antichitatea a neglijat cu totul problema unei cronologii a dialogurilor. Nu este pesemne întâmplător că ideea unei evoluții a gândirii și operei lui Platon capătă importanță de-abia în romantismul german. Deși un erudit istoric al filozofiei din veacul al XVIII-lea încercase deja să stabilească ordinea temporală a operei lui Platon[5],

1. *Cf.* de pildă articolul lui Charles Kahn, „Did Plato Write Socratic Dialogues?", în: *CS.NS* 31 (1981), pp. 305–321, mai ales p. 320.

2. Diogene Laerțiu, *op. cit.*, III 35.

3. *Politica* 1264 b 27.

4. Diogene Laerțiu, *op. cit.*, III 37.

5. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, 3 vol., bei Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1792. În vol. I, partea a II-a, paragraful al doilea poartă titlul „Ueber die Zeitfolge der Platonischen Schriften" Necesitatea unei abordări cronologice a lui Platon este expusă aici pentru prima dată: „Nu este niciodată de prisos să poți indica data precisă la care un autor a conceput o anumită operă, cel mai puțin când e vorba de Platon" (p. 115). Urmează apoi propunerea unei cronologii a

doar odată cu Friedrich Schleiermacher ideea unei dezvoltări organice a creației platonice cucerește definitiv studiile consacrate acesteia. În timp ce Tennemann, cu un deceniu mai devreme, nu își pusese decât problema suitei *cronologice* a dialogurilor, Schleiermacher se va strădui să stabilească stringența *internă*, necesitatea de conținut a înlănțuirii acestora. Pentru prima dată ochiul sensibil al estetului se întâlnea cu pasiunea pentru speculație a teologului în încercarea de a determina linia „evoluției" lui Platon. Marele postulat al întreprinderii lui Schleiermacher, inspirat de duhul vremii și de ilustra sa prietenie cu frații Schlegel, afirmă că opera lui Platon alcătuiește o desăvârșită unitate de formă și conținut. De aceea, o sistematizare a doctrinei lui Platon, de felul celei formulate ca deziderat de către Leibniz și care ar distila din dialoguri substanța „pură" a doctrinei, ar fi – potrivit lui Schleiermacher – din capul locului sortită eșecului. În paginile introductive ale traducerii sale la Platon[1], Schleiermacher anunță cititorului revelația unui „artist al filozofiei"[2], al cărui talent literar trebuia să rămână ascuns până în clipa aceea din cauza abordării preponderent sistematice și unitare a dialogurilor. Scopul lui Schleiermacher este, după propria sa mărturie, descoperirea „ordinii naturale"[3] în care se cuvin a fi citite operele lui Platon. Dar care sunt criteriile după care trebuie ordonate dialogurile pentru a le pune în lumină evoluția „organică"?[4] În acest punct, cu tot avântul său revoluționar, Schleiermacher recurge la unul dintre criteriile formale ale filologilor elenistici, și anume la

dialogurilor lui Platon care uimește prin modernitatea ei și față de care cronologiile mai recente au făcut doar puține progrese. (Vezi și Thomas Alexander Szlezák, art. „Platon", în: *Der Neue Pauly*, vol. IX, Verlag J. B. Metzler 2000, Stuttgart și Weimar, col. 1095–1109, mai ales col. 1099 și urm.).

1. Friedrich Schleiermacher, *Einleitung zu Platons Werke*, I 1, in der Realschulbuchhandlung, Berlin, 1804, pp. 3–52.

2. Friedrich Schleiermacher, *op. cit.*, I 1: „Platon... als philosophischer Künstler", p. 6.

3. Friedrich Schleiermacher, *op. cit.*, I 1: „natürlicher Zusammenhang", p. 17.

4. Friedrich Schleiermacher, *op. cit.*, I 1, p. 26.

clasificarea dialogurilor în funcție de modul în care este dezvoltată și rezolvată tensiunea dialectică dintr-însele, cu alte cuvinte la distincția între dialoguri „zetetice" (care formulează probleme și „caută" răspunsuri) și dialoguri „hyphegetice" (care elaborează o teorie).[1] Din perspectiva acestei diferențieri, Schleiermacher va opera o tripartiție a operei lui Platon ce anunță împărțirea în dialoguri „de tinerețe", „de maturitate" și „târzii", canonică astăzi în bună parte din literatura de specialitate: el vorbește despre dialoguri ce „caută" să stabilească principiile filozofiei („*untersuchende Dialoge*"), dialoguri care „enunță" doctrina definitivă („*unterrichtende Dialoge*") și dialoguri care fac trecerea de la prima perioadă la cea de-a doua și ilustrează modalitățile de aplicare a principiilor pentru obținerea viitoarei doctrine[2]. În prima clasă a dialogurilor intră acele opere care așază în cuvinte întrebările și problemele, așadar dialogurile aporetice. Ceea ce pentru filologii elenistici nu era decât o categorie pur formală, plasată – cu îndreptățire egală – în orizontul celorlalte genuri dialogice, devine la Schleiermacher piatra de temelie a unei succesiuni „verticale", sursa din care vor lua naștere, ca o suită de răspunsuri la întrebări deja formulate, dialogurile enunțiative. Pentru prima dată în istoria filozofiei era exprimată exigența schițării unei „biografii" a gândirii lui Platon.

Succesiunea intenționată de Schleiermacher nu era temporală, ci în primul rând una de tip didactic.[3] Dialogurile pot să fi fost scrise de Platon și în altă ordine decât în cea pe care Schleiermacher o așază la baza traducerii sale, însă înșiruirea operelor platonice, așa cum a fost concepută în traducerea din 1804, este aceea care, potrivit intenției lui Schleiermacher, îi asigură cititorului apropierea optimă de miezul filozofiei lui Platon. Dacă ordinea dialogurilor sugerată de Schleiermacher nu trebuie preluată, așa cum s-a făcut de la el

1. Vezi pentru această clasificare Diogene Laerțiu, *op. cit.*, III 49–51.

2. Friedrich Schleiermacher, *op. cit.*, I 1, pp. 44–53.

3. Este adevărat însă că Schleiermacher cade mereu, împotriva voinței sale, într-o terminologie temporală, care este în fond străină proiectului său. Rolul didactic al „cronologiei" sale subiective, „ideale" este exprimat bunăoară la p. 48 a „Introducerii"

încoace, într-o accepțiune cronologică, iar aceasta cu atât mai mult cu cât există posibilitatea ca Platon să fi revenit în anii târzii ai creației sale cu o mână „mai sigură" asupra lucrărilor de tinerețe[1], ne putem întreba atunci în ce sens anume se poate vorbi de un grup al „dialogurilor timpurii" și care este îndreptățirea titlului ce-l poartă prezenta ediție. „Dialogurile socratice", după expresia stabilită de Aristotel și restrânsă în critica modernă asupra operei timpurii a lui Platon, sunt acele dialoguri ce așază problemele și formulează întrebările la care se vor strădui să răspundă dialogurile doctrinare, considerate îndeobște drept mai târzii. Diferențierea dialogurilor în „timpurii" și „târzii" nu trebuie înțeleasă în sens cronologic și nici interpretată ca o dihotomie. Pesemne că nimic nu l-a putut împiedica pe Platon să scrie un dialog „zetetic" („căutător") după un dialog „dogmatic", după cum dialogurile „dogmatice" ele însele pot fi considerate, în anumite privințe, drept „zetetice". Un dialog „de maturitate" precum *Republica* trece îndeobște drept „dogmatic", dar aceasta numai când tema sa este întrezărită în problematica dreptății care-și află în această scriere rezolvarea. Dar, dacă tema mai adâncă a *Republicii* este considerată a fi Binele ori esența sufletului, atunci acest dialog poate fi clasificat el însuși ca aporetic ori „zetetic", căci problematica primului principiu și a naturii Sinelui rămâne și în această scriere deschisă. Tot astfel, un dialog „timpuriu" precum *Charmides* formulează întrebarea privitoare la conștiința de sine (deci o temă eminamente speculativă) cu o maturitate care egalează în acest punct profunzimea dialogurilor doctrinare. Ar fi în plus o naivitate să credem că Platon a putut elabora întrebări filozofice cu strălucirea cu care o face în așa-numitele dialoguri „de tinerețe" fără ca rostirea acestor întrebări să fi avut deja loc în orizontul unor răspunsuri.

Fiind scrieri ce își propun întâi de toate formularea unor întrebări fundamentale și indicarea dificultăților pe care le întâlnește în mod necesar un răspuns precis la aceste întrebări, dialogurile „zetetice" rămân suspendate în tensiunea interogativității și prin aceasta

1. Vezi Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Ekenäs, Helsinki, 1982, p. 84.

capătă un aspect aporetic. *Aporetismul* este astfel prima caracteristică ce ne permite a trasa, cu mai multă sau mai puțină siguranță, limitele unei clase formate din dialogurile „zetetice". Iar fiindcă cel aflat mereu pe drumuri și încă pe drumuri ce nu duc, în mod aparent, nicăieri este Socrate însuși, putem numi aceste dialoguri, prin recurs la formula aristotelică, „dialoguri socratice" Tocmai prezența lui *Socrate ca regent al discuției* în dialogurile „zetetice" reprezintă al doilea criteriu ce ne permite a da prezentului volum titlul pe care acesta îl poartă. Desigur că toată opera lui Platon, chiar și dialogurile în care Socrate nu conduce firul discuției sau în care (precum în *Legile*) nu apare defel, este un elogiu indirect adus defunctului prieten și o reflecție neîntreruptă asupra condiției filozofului, întruchipat în manieră ideală de către Socrate. Dar cât de diferit este Socratele solemn din *Sofistul* ori din *Timaios* de acel personaj aproape picaresc care vagabondează neliniștit pe străzile Atenei, oficiind în felul său, neînțeles de nimeni, o enigmatică „liturghie" în cinstea zeului delfic! În timp ce în dialogurile doctrinare Socrate se întreține cu filozofi egali sau chiar superiori lui însuși din punct de vedere intelectual, dialogurile „zetetice" ni-l înfățișează pe Socrate discutând cu oameni care îi sunt evident inferiori ca putere de reflecție. Spre a întreține tensiunea aporetică a acestor dialoguri, Platon ni-l înfățișează pe maestrul său conversând cu personaje care nu ating nivelul de cugetare al unui Timaios din Lokroi sau al Străinului din Elea, savanții dialogurilor ce expun cosmologia și ontologia platoniciană. În schimb, partenerii de discuție ai lui Socrate sunt, în dialogurile „zetetice", pretinși specialiști într-un anumit domeniu, pe care Socrate îi demască, plin de ironie, de umor și nu arareori de tandrețe, drept impostori, pe unii, ori simpli începători, pe alții. Cine altul decât un adolescent îndrăgostit poate trece drept cel mai profund cunoscător al sentimentului prieteniei? Și totuși acest adolescent se dovedește a nu fi mânat decât de intuiții precare (precum efebii din *Lysis*), la fel ca specialistul în divinație, în „știința" curajului, în problema adevărului ori în virtutea prudenței. Cine altul decât prietenul cel mai bun se poate mândri că ne vrea binele? Și totuși devotamentul unui Criton s-ar dovedi fatal pentru folosul

mai adânc al sufletului dacă intransigența dialecticii n-ar interveni, salvatoare, și în acest punct. Al treilea criteriu după care se poate contura o clasă a dialogurilor „socratice" este așadar *inferioritatea de care dau dovadă interlocutorii lui Socrate*, inferioritate condiționată fie de orbirea necunoașterii de sine, fie de limitele vârstei. Al patrulea criteriu ce poate servi la delimitarea unui grup de „dialoguri socratice" este *preponderența temei etice* în anumite scrieri ale lui Platon. Un al cincilea criteriu ar putea fi apoi recursul entuziast, aproape ceremonios la întrebări de tipul *Ce este x?*. Aplicarea constantă a acestui tip de întrebare cu tentă esențialistă a constituit inovația filozofică principală a Socratelui istoric.[1] Prin radicalizarea modului socratic de interogație se va naște acea metafizică a Ideilor ce străbate de atunci încoace secolele sub numele de „platonism"

Dominația întrebării *Ce este cutare ori cutare virtute?*, eminența problematicii morale, lipsa de adecvare filozofică a interlocutorilor, prezența lui Socrate ca regent al discuției și rolul central al aporiei sunt așadar acele criterii care ne îngăduie să folosim pentru anumite scrieri ale lui Platon, într-un mod pregnant, termenul aristotelic *Sokratikoí diálogoi* (Σωκρατικοὶ διάλογοι)[2].

Aporetismul dialogurilor socratice nu trebuie însă să ne inducă în eroare. Atmosfera filozofică a acestor opere nu este nici pe departe atât de neutră cum pare la prima vedere, iar Socrate nu este nicidecum atât de neștiutor cum se recomandă el însuși, cu „obișnuita sa ironie"[3]. Spuneam mai sus că dialogurile socratice trebuie înțelese, ca grup aparte de scrieri, într-un sens mai curând tipologic: ele sunt acele dialoguri în care Platon formulează întrebările la care va încerca să dea răspunsuri în alte lucrări, precum *Gorgias*, *Republica* ori *Phaidon*. Filozofia știe de la Martin Heidegger încoace că mai greu este să formulezi întrebări decât să te aventurezi în construirea unor soluții. De aceea, caracterul interogativ al „dialogurilor socra-

1. Vezi Aristotel, *Metafizica* XIII, 1078 b 17–31.

2. Aristotel folosea această expresie în dialogul său, astăzi pierdut, *Despre poeți*. Vezi fragmentul 72 Rose.

3. *Republica* 337 a.

tice" nu implică neapărat vreo „juvenilitate" a acestor scrieri. Căci se întâmplă adesea ca un filozof să poată articula mai precis o întrebare de-abia după ce gândirii sale i s-a impus deja revelația unei „teze" Se poate observa astfel că așa-numitele dialoguri „socratice", tocmai cele considerate atâta timp drept opere de debut, conțin nu doar vagi intuiții, ci aluzii foarte precise la tezele filozofice ale dialogurilor dogmatice. Adresa acestor aluzii este nu arareori atât de sigură, încât ne putem întreba dacă doctrina lui Platon nu era cumva deja elaborată în momentul în care el concepea dialogurile socratice.

Tot astfel este greșită postularea unei opoziții radicale între interesul etic al dialogurilor socratice și avântul metafizic al dialogurilor „de maturitate"[1], căci problemele etice ale celor dintâi nu pot fi rezolvate decât prin apel la gândirea speculativă cuprinsă în acestea din urmă. În *Euthyphron* bunăoară, dialogul care deschide edițiile clasice ale operei lui Platon, discuția aparent pur morală nu poate fi abătută din făgașul ei aporetic decât prin recurs la teologia filozofică expusă în *Republica*. Atunci când Euthyphron își justifică demersul cu consecințe pesemne paricide prin citarea unor exemple mitologice, Socrate îi răspunde: „Oare asta să fie pricina că sunt chemat în fața judecății, Euthyphron, faptul că nu-i ascult cu plăcere pe cei care povestesc astfel de lucruri despre zei? Se vor găsi unii care să-mi facă o vină din asta. [...] Și tu chiar crezi că există războaie între zei, și uri cumplite, și lupte, și multe altele de acest fel, despre care vorbesc poeții și pe care ni le înfățișează pictorii noștri de seamă?"[2] Aceste cuvinte trimit cu toată claritatea la acele „principii ale unei teologii" filozofice, amintită mai sus, prin care Socrate, în dialogul *Republica*, vrea să le impună mitografilor o

1. Gregory Vlastos crede, în schimb, că dialogurile elenctice ar fi complet nemetafizice. Vlastos este în plus de părere că Socrate din dialogurile considerate de el „timpurii" ar fi identic cu cel istoric, dar diferențele dintre înfățișarea xenophontică și cea platonică a lui Socrate sunt atât de mari, încât această teză este extrem de improbabilă (*Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1991, mai ales pp. 45 și urm.).

2. 6 a–c (trad. Francisca Bălțăceanu și Petru Creția).

vorbire adecvată despre zei. Când Socrate, în *Criton*, afirmă că „nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău, orice ți-ar face cineva"[1], justificându-și astfel obediența față de legi, această teză se sprijină pe o argumentație livrată în dialogul *Gorgias*, în care sunt expuse cu de-amănuntul motivele pentru care a suferi un rău este mai bine decât a-l săvârși. Aceste motive sunt, în plus, indisolubil legate de o psihologie metafizică ce depășește cu mult granițele unei simple abordări moral-filozofice. În dialogul *Charmides* interlocutorii se lovesc de problema entităților autoreferențiale, mai precis de problema cunoașterii de sine și a „mișcării ce s-ar pune în mișcare pe ea însăși" Critias nefiind la înălțimea acestui exercițiu dialectic, discuția face cale-ntoarsă tocmai în punctul ei cel mai interesant, nu înainte însă ca Socrate să fi avut timpul de-a adăuga: „Ne-ar trebui un om de format mare, prietene, care să știe să le lămurească așa cum se cuvine pe toate, dacă sunt alcătuiri care nu au din fire puterea de a se răsfrânge asupra lor însele, ci doar asupra altora, sau dacă unele pot, și altele nu. Iar dacă sunt unele care au față de ele însele asemenea putere, atunci ar fi de văzut dacă printre ele nu se află și acea cunoaștere pe care noi o numim înțelepciune"[2]. Dacă ne amintim că o dezlegare a acestei probleme este oferită în dialogul *Phaidros*, în care se arată că mișcarea ce-și poartă în sine principiul nu este nimic altceva decât sufletul, atunci nici identitatea acestui „om de format mare" nu mai poate rămâne ascunsă: prin aceste cuvinte Platon nu face referire la nimeni altcineva decât la sine însuși. Mai mult, în dialogul *Legile* mișcarea ce-și posedă principiul într-o formă imanentă și care, tocmai prin aceasta, devine mișcare circulară este declarată a fi spiritul (*nous*)[3]. „Mișcarea ce s-ar pune în mișcare pe ea însăși" este așadar circularitatea proprie spiritului, iar aceasta din urmă trebuie interpretată drept autoreflecția specifică introspecțiunii.[4]

1. 49 c (trad. Marta Guțu-Maftei).
2. 168 e (trad. Simina Noica).
3. Legile 897 d 3: νοῦ κίνησις („mișcarea spiritului").
4. Felul în care dialogurile „socratice" fac deja apel la o filozofie pur platoniciană a fost în mod magistral demonstrat de către Thomas Alexander

Conform unei promisiuni exprimate în primul paragraf al acestei prefețe, am încercat să lămurim cititorului în rândurile de mai sus câteva accente ale acelui murmur metafizic ce se aude deja în dialogurile socratice, considerate pe nedrept opere „de început" *Euthyphron* se bazează pe teologia rațională expusă în *Republica*. *Criton* pune în joc o idee dedusă din doctrina platoniciană a sufletului. *Charmides* trimite cu toată precizia la noologia matură a lui Platon. Mai rămâne de adăugat cheia de boltă a gândirii lui Platon: prezența unificatoare și întemeietoare a Binelui. Se face ea simțită și în dialogurile „timpurii" ale lui Platon? Nici măcar de mediul atât de „corporal" și de inocent al palestrei nu rămâne străină această idee a Binelui, cea mai speculativă dintre ideile gândite de Platon. Căci o găsim, cu toată forța ei fondatoare, până și în ambianța lui *Lysis*. În cadrul unei discuții care se desfășoară într-un „gimnaziu" și care tratează o temă prin excelență adolescentină, prietenia, Socrate reduce pas cu pas șirul entităților ce ne sunt prietene „la un principiu care să nu mai trimită la altă prietenie, ci care să fie tocmai el prietenul cel dintâi, în vederea căruia să putem spune că toate celelalte lucruri ne sunt prietene"[1]. „Prietenul cel dintâi" sau, într-o traducere mai precisă, „ceea ce este îndrăgit înainte de toate" (τὸ πρῶτον φίλον) este Ideea Binelui din cartea a șasea a *Republicii* și, pesemne identică acesteia, Ideea Frumosului din *Banchetul*, deci tocmai acel principiu în vederea căruia se leagă și se destramă orice prietenie doar omenească. După cum se vede cu limpezime, până și un dialog atât de puțin exigent la prima vedere precum *Lysis* nu poate fi înțeles în mod deplin dacă nu este așezat în contextul platonismului ierarhic și ascendent ce culminează cu viziunea unui temei absolut al realității. În acest sens putem spune că dialogurile

Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1985. Michael Erler a arătat, independent de Szlezák, că aporiile dialogurilor „timpurii" se referă cu toată precizia la gândirea „matură" a lui Platon: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987.

1. 219 c–d (trad. Alexandru Cizek).

socratice sunt ca niște exerciții muzicale ce precedă concertul idealismului platonician, dar din care urechea atentă poate deslușI deja tema și motivele simfoniei. Ele precedă doctrina „simfonică" a operei mature în același fel în care instrumentiștii exersează partituri deja cunoscute.

Am enumerat mai sus cinci criterii care ne pot permite să circumscriem o clasă a „dialogurilor socratice". Lista acestor criterii nu ar fi însă completă dacă nu am adăuga tocmai acel principiu care a constituit, poate, pentru Platon motivul cel mai important al eforturilor sale filozofice: scopul apologetic al dialogurilor.

IV. Spuneam în paragraful precedent că pretenția lui Socrate de a nu ști nimic trebuie tratată cu circumspecție. Există măcar un singur lucru la care Socrate, după propria sa mărturie, se pricepe prea bine: „Altminteri sunt netrebnic și nepriceput – susține el în dialogul *Lysis* –, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubește și pe cel iubit"[1]. Această afirmație pare la prima vedere simpla expresie a urbanității galante ce caracteriza cultura atică. Socrate însă își atribuie sieși același tip de cunoaștere și în *Banchetul*. Chiar în prologul acestei scrieri el afirmă că nu posedă altă știință decât pe cea care se raportează la obiectele și aspectele iubirii[2]. Această știință i-a fost predată, susține el, de o preoteasă din Mantinea, Diotima[3], personaj fără doar și poate inventat ad-hoc din modestie, cu scopul de a ascunde în spatele unei figuri enigmatice rezultatul propriilor sale reflecții. După cum arată un interpret de seamă[4], știința referitoare la obiectele și aspectele iubirii (ἐπίστασθαι

1. 204 c. (trad. Alexandru Cizek).

2. 177 d: οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά („Nu pretind a ști altceva decât ceea ce se raportează la obiectele și aspectele iubirii").

3. 201 d.

4. Thomas Alexander Szlezák, „Das zweifache Bild des Dialektikers im *Symposion*. Oder was heißt ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά?", în: Aleš Havlíček und Martin Cajthaml (ed.), Plato's *Symposium*. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense, Prag, 2007, pp. 258–279.

τὰ ἐρωτικά) nu este nimic altceva decât arta dialecticii, aceea care descoperă afinitățile secrete ale ființărilor și trezește în sufletul uman dragostea de adevăr. Tocmai talentul dialectic este cel care face din Socrate un maestru în *ars amatoria*. Instructajul „erotic" pe care îl oferă în dialogul *Lysis* constă, de fapt, în desfășurarea exemplară a unei tehnici a logosului, a vorbirii adecvate și a travaliului filozofic. Când Chairephon propune ca frumosul Charmides să-și expună trupul atletic privirilor admiratoare ale celor adunați în palestră, Socrate îi replică: „De ce să nu-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul și să i-l privim înaintea trupului?"[1] Spre a-l atrage pe adolescent într-o discuție filozofică, Socrate avansează o nobilă minciună: Charmides va primi de la Socrate medicamentul care îl va elibera de durerile sale de cap, nu mai înainte însă de a se fi lăsat „dezlegat" de Socrate prin niște „descântece" aduse, chipurile, din Tracia. „Descântecele acestea nu sunt altceva decât rostirile frumoase" (τοὺς λόγους τοὺς καλούς)[2]. Puterea de seducție a lui Socrate constă astfel în capacitatea sa de a-i atrage pe tinerii atenieni, care altminteri s-ar mulțumi cu educația tradițională primită în sânul familiilor lor, adesea aristocratice, spre un tip de educație cu totul nou: cultura filozofică. El sădește în sufletele tinerilor „rostiri frumoase" care, dând roade, îi câștigă pe aceștia pentru o viață bazată pe „cercetarea" de sine și a celorlalți, căci o viață „nereflectată nu merită să fie trăită"[3]. Acest program pedagogic este rezumat, în mod paradigmatic, în dialogul *Phaidros*: „Cred însă că se află mai multă frumusețe și mai mult avânt în toate astea atunci când cineva, folosind arta dialectică și luând în grijă un suflet pe măsura ei, răsădește și seamănă în el nu orice cuvântări, ci pe acelea unite cu știința, acelea în măsură să-și vină și lor înseși în ajutor, și celui care le-a sădit, cele ce nu sunt sterpe, ci au în ele o sămânță din care, odată semănată în alți oameni, cu alte firi, încolțesc alte gânduri și rostiri; da, cuvântări ce

1. 154 d (trad. Simina Noica).
2. 157 b (trad. Simina Noica).
3. *Apărarea lui Socrate*, 38 a.

au în ele, fără moarte, puterea de a dărui toate acestea, iar celui înzestrat cu ele cea mai mare fericire dată ființei omenești"[1].

Dacă „știința referitoare la obiectele și aspectele iubirii" cu care se mândrește Socrate constă în cultivarea logosului și în sădirea acestuia în sufletele tinere, putem trage concluzia că unicul „har"[2] pe care și-l recunoaște Socrate și singura „cunoaștere"[3] pe care și-o revendică este talentul său pedagogic. Nimic altceva nu este acea *ars amandi* în posesia căreia pretinde a se afla Socrate decât iubirea sa pentru înțelepciune și capacitatea de a deștepta aceeași iubire în sufletele tinerilor care l-au înconjurat cu admirația lor. Căci popularitatea de care se bucură Socrate în Atena pare să se sprijine tocmai pe fascinația pe care o stârnește metoda sa filozofică insolită în rândul tineretului. „Mă bate un gând", spune Lysimachos în dialogul *Lahes*, „și îmi aduc aminte de unele discuții dinainte ale tinerilor acestora: stând de vorbă între ei acasă, ei pomenesc adesea numele lui Socrate și îl laudă grozav. Cu toate acestea nu i-am întrebat niciodată dacă acela despre care vorbesc este fiul lui Sophroniscos. Ei, copii, spuneți-mi, acesta este Socrate, cel despre care pomeniți întruna? – Întocmai, tată, acesta"[4]. Când Socrate își arată mirarea că Charmides îi cunoaște numele, acesta îi răspunde: „M-aș simți aproape vinovat să nu-l știu; doar nu de puține ori se aduce vorba de tine, printre cei de seama mea..."[5]

Cu atât mai mare trebuie să fi fost șocul resimțit de Platon văzând că harul pedagogic al lui Socrate nu numai că nu l-a înălțat în ochii cetățenilor cumsecade ai cetății, ci, chiar dimpotrivă, a reprezentat pentru aceștia un motiv suficient spre a-l hărăzi morții. „Tinerii care de bună voia lor mă urmează [...]", spune Socrate în timpul procesului, „sunt încântați de felul în care iscodesc eu oa-

1. *Phaidros* 276 e – 277 a (trad. Gabriel Liiceanu, în: Platon, *Opere* IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983).
2. *Lysis* 204 c.
3. *Banchetul* 177 d.
4. *Lahes* 180 e–181 a. (trad. Dan Sluşanschi).
5. *Charmides* 156 a. (trad. Simina Noica).

menii și adesea mă imită, apucându-se să-i ia la întrebări pe alții"[1]. Tocmai din influența exercitată de Socrate asupra tinerilor atenieni s-a născut principala acuză adusă lui de către Meletos și pe care Socrate o sintetizează în cuvintele: „Socrate calcă legea stricându-i pe tineri și necrezând în zeii în care crede cetatea, ci în alte divinități, noi"[2]. În forma vagă în care este exprimată, această acuză va fi lesne deconstruită în cadrul refutației (ἔλεγχος) inserate de Platon în textul *Apologiei* sale, o fermecătoare miniatură dialectică din care reiese cu claritate că „tocmai Meletos calcă legea, pentru că ia în glumă lucruri serioase, aducând cu ușurătate oamenii la judecată și prefăcându-se plin de râvnă și de grijă pentru lucruri de care nu i-a păsat niciodată"[3]. Dar în spatele acestui reproș imprecis se ascunde o acuzație cât se poate de concretă: cei mai iluștri dintre tinerii care i-au fost „apropiați"[4] lui Socrate au devenit mai târziu figurile cele mai sumbre din istoria Atenei clasice. Aceștia sunt Alcibiade și Critias. Cel dintâi a convins Atena, datorită talentului său demagogic, să întreprindă invadarea Siciliei în anul 415 î.Hr., pentru ca apoi, cu puțin înaintea începerii campaniei, să trădeze cauza cetății sale, pecetluind astfel soarta acesteia în Războiul Peloponesiac. Cel de-al doilea a făcut parte din rândul celor „Treizeci de Tirani", ajungând liderul regimului de teroare instituit la Atena odată cu înfrângerea acesteia de către Sparta (404-403 î.Hr.). Acuza lui Meletos, potrivit căreia Socrate îi strică pe tineri, trebuie de aceea înțeleasă ca o aluzie ascunsă la presupusa influență nefastă a lui Socrate asupra celor care au jucat un rol nefericit în politica cetății.[5]

1. *Apărarea lui Socrate* 23 c (trad. Francisca Băltăceanu).
2. *Apărarea lui Socrate* 24 b–c (trad. Francisca Băltăceanu).
3. *Apărarea lui Socrate* 24 c (trad. Francisca Băltăceanu).
4. Xenofon, *Convorbiri memorabile*, I 2, 12: ὁμιλήτα γενομένω.
5. Referința la Alcibiade și Critias nu se putea face deschis la data procesului, din pricina amnistiei din 403 î.Hr., care interzicea urmărirea penală a celor ce avuseseră legături cu conducerile antidemocratice de dinaintea anului 403, căci restaurarea democrației se făcuse sub semnul unei păci generale (*cf.* Xenofon, *Hellenika*, II 4, 38, și Aristotel, *Constituția atenienilor*, 40 și urm.). Că adresa acuzei lui Meletos era foarte precisă o arată *Acuzarea lui Socrate* scrisă de Policrate, despre care se va vorbi în continuare.

Faptul că Socrate a fost maestrul lui Critias și, în primul rând, al lui Alcibiade, de care l-a legat o prietenie foarte strânsă, i-a pus în grea dificultate pe scriitorii socratici. Dialogul *Alcibiade* al lui Antistene, precum și *Alcibiade*-le lui Aischines (despre care s-a vorbit în al doilea paragraf al acestei prefețe) par să fie o reacție directă tocmai la reproșurile celor care vedeau o anumită legătură între Socrate și catastrofa politică a Atenei la finele secolului al V-lea î.Hr[1]. Acestui reproș îi oferă o replică și dialogurile lui Platon. Deși întreaga operă platonică poate fi citită ca o lungă apologie[2], totuși dialogurile așa-zis „socratice" se hrănesc în mod nemijlocit din experiența urmăririi, a procesului și a condamnării la moarte a lui Socrate. Aceste dialoguri par să reflecteze neîntrerupt asupra întrebării: Cum se face că cel care se mândrea cu capacitatea de a „sădi rostiri frumoase" în alte suflete i-a putut avea drept discipoli pe un Alcibiade și pe un Critias?

Alcibiade și Critias nu au fost singurii discipoli pe care i-a avut Socrate – am putea răspunde noi, încercând să-i venim în ajutor lui Platon... Dar Platon nu se pomenește niciodată pe sine (cu excepția a două pasaje mai curând „tehnice"), iar pe ceilalți socratici iluștri nu îi citează decât în treacăt. Unde sunt atunci cei în sufletele cărora Socrate a „sădit rostiri frumoase"?

Atenienii au fost, în ciuda a ceea ce am putea crede noi astăzi, foarte departe de a-și fi regretat fapta. La șapte ani după proces, un celebru retor al vremii publică, probabil din însărcinarea autorităților ateniene, o *Acuzație a lui Socrate*, în care sunt reluate, cu noi argumente, criticile aduse lui Socrate și în care se încearcă o justificare a condamnării sale la moarte.[3] Una dintre noile „dovezi" înaintate

1. Vezi cartea lui Heinrich Dittmar despre Aischines din Sphettos și literatura socratică, citată mai sus.

2. Vezi, de pildă, Thomas Alexander Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, p. 221: „Fără îndoială că, într-un sens mai larg, întreaga operă a lui Platon poate fi înțeleasă ca o justificare a maestrului său"

3. Fragmentele păstrate din *Kategoria Sokratous* a lui Policrate au fost adunate de Johann Georg Baiter și Hermann Sauppe, *Oratores attici*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967² (1850), p. 222.

de Policrate în această *Acuzație* este tocmai faptul că Alcibiade și Critias au fost „apropiații" lui Socrate, acest amănunt decisiv fiind de astă dată invocat *expressis verbis*[1]. Acuzele aduse lui Socrate nu au încetat deci nici după procesul său. Ba s-ar putea adăuga că nu au încetat nici până astăzi. În mod periodic se fac auzite voci care susțin că procesul lui Socrate a fost perfect îndreptățit, iar condamnarea sa – justificată[2]. Iar întrebarea „Cine sunt adevărații discipoli ai lui Socrate?" rămâne deschisă. Căci Platon nu a încercat să rezolve această problemă, pretinzând, precum a făcut-o Xenofon, că Alcibiade și Critias nu i-ar fi fost defel sau doar pentru o scurtă perioadă „apropiați" lui Socrate. Nici nu s-a străduit să-i enumere, precum Xenofon, pe toți aceia care au beneficiat de avantaje din partea lui Socrate. Iar mărturia acestuia, cum că „profesor nu i-a fost nimănui"[3], nu rezolvă problema, căci el se referă doar la faptul de a nu fi avut „discipoli" cu plată, ca sofiștii. De aceea, întrebarea „Cine sunt «apropiații» lui Socrate?" trebuie reluată mereu. Și este ca și cum Platon, cu toată opera sa, dar mai ales cu *Dialogurile socratice*, nu ar fi făcut decât să se străduiască a-i câștiga peste vremi maestrului său discipoli care să sfideze, prin chiar persoana lor, vorbele celor ce susțineau că Socrate a produs numai oameni răi. Sarcina de a-l justifica pe Socrate este astfel delegată de Platon cititorilor săi. Ei înșiși au misiunea de a-l apăra în fața acuzelor mereu reînnoite, arătând spre sine și devenind, dacă nu platonicieni, măcar buni socratici.

GHEORGHE PAȘCALĂU

1. Vezi E. Gebhardt, *Polykrates' Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, text al unei disertații din 1957, pp. 9–43 (mai ales p. 32).

2. P. Treves, în articolul consacrat lui „Polykrates" în *RE* (1952), îi face vinovați pe Socrate și Platon de disoluția polisului grec și vede în publicația lui Policrate o reacție oportună la presupusa atitudine antidemocratică a gânditorilor socratici. Mai recent, Gabriele Cornelli și André Leonardo Chevitarese au încercat și ei să justifice procesul și condamnarea lui Socrate în articolul: „Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica (404–403 î.Hr.)", din volumul editat de Livio Rossetti și Alessandro Stavru (2010), citat mai sus.

3. *Apărarea lui Socrate* 33 a (trad. Francisca Bălțăceanu).

LISTA ABREVIERILOR

Alc. 1	*Alcibiade 1*
Ap.	*Apărarea lui Socrate*
Chrm.	*Charmides*
Grg.	*Gorgias*
Prt.	*Protagoras*
Hp. Mi.	*Hippias Minor*
Hp. Ma.	*Hippias Maior*
Euthphr.	*Euthyphron*
Men.	*Menon*
Euthd.	*Euthydemos*
Cra.	*Cratylos*
Phd.	*Phaidon*
Phdr.	*Phaidros*
Rep.	*Republica*
Tht.	*Theaitetos*
Ti.	*Timaios*
Lg.	*Legile*
Il.	*Iliada*
Paus.	*Pausanias*
Od.	*Odiseea*
Tucid.	*Tucidide*
Xen.	*Xenofon*

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Volumul de față reproduce texte apărute în ediția Platon, *Opere*, îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, volumele I și II:

Lahes, traducere de Dan Slușanschi, apărută în: Platon, *Opere*, I, Editura Științifică, București, 1974, pp. 239–268.

Lysis, traducere de Alexandru Cizek, apărută în: Platon, *Opere*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, pp. 213–234.

Charmides, traducere de Simina Noica, apărută în: Platon, *Opere*, I, Editura Științifică, București, 1974, pp. 179–211.

Hippias Minor, traducere de Manuela Popescu și Petru Creția, apărută în: Platon, *Opere*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, pp. 17–34.

Euthyphron, traducere de Francisca Băltăceanu și Petru Creția, apărută în: Platon, *Opere*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, pp. 261–280.

Apărarea lui Socrate, traducere de Francisca Băltăceanu, apărută în: Platon, *Opere*, I, Editura Științifică, București, 1974, pp. 15–44.

Criton, traducere de Marta Guțu, apărută în: Platon, *Opere*, I, Editura Științifică, București, 1974, pp. 61–76.

Paginația de referință indicată în actuala ediție pe marginea textului este cea a ediției Henri Estienne (Stephanus), apărută în 1578.

LAHES

Traducere, introducere și note de
DAN SLUȘANSCHI

LAHES *NU FACE PARTE DINTRE DIALOGURILE CELE MAI CUNOS-cute ale lui Platon. Scrisă, pe cât se pare, scurt timp după moartea lui Socrate (399 î.Hr.), această operă de tinerețe face parte, alături de* Protagoras, Menon, Euthyphron *etc., din grupul dialogurilor numite* aporetice, *adică lipsite de o rezolvare finală, de o definire și lămurire completă a problemei puse în discuție. Cercetătorii mai recenți presupun, cu mulți sorți de a avea dreptate, că această „metodă a aporiei"[1] urmărea un dublu scop propagandistic: nedumerirea, neliniștirea publicului și răspândirea metodei socratice de discuție, așa cum o profesa Maestrul însuși. Aflat în jurul vârstei de treizeci de ani, Platon caută să ducă mai departe opera lui Socrate, străduindu-se să tulbure, să agite opinia publică, blocată de clișee și de prejudecăți simpliste, și să-i atragă atenția asupra neclarității și a incoerenței credințelor celor mai banale și curente. Trepte preliminare spre alcătuirea* pozitivă *a unui sistem filozofic de ansamblu, lucrările aporetice de tipul lui* Lahes *tind să arate că atât părerile „omului de pe stradă" – tradiționalist și lipsit de obișnuința gândirii sistematice, coerente –,*

1. Απορία înseamnă „nedeterminare, nelămurire, impas" Pentru rolul ei, *cf.* V.. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode*, Paris, 1963, pp. 27–31.

cât și teoriile spectaculare ale sofiștilor sunt departe de a duce către calea Adevărului, egal cu Binele și cu Frumosul.

În aceste dialoguri, nu mai puțin literare decât filozofice, personajul lui Socrate – umbră semnificativă a marelui dispărut – aduce problemele pe care le discută[1] *până la un pas de rezolvarea lor, lăsându-le în acel punct până unde au fost capabili să le urmărească interlocutorii săi, limitați de firea și de prejudecățile lor specifice. Așadar, personaj aparte și aflat mereu într-o avantajoasă penumbră, Socrate evită să intervină decisiv la sfârșitul discuției pentru a-i da o dezlegare finală, pentru a elucida, mai departe și mai bine decât ceilalți, esența definiției căutate. Εἰρωνεία socratică are drept rezultat trezirea conștiinței celorlalte personaje, care încep să se arate tot mai ispitite de depășirea impasului și de o judicioasă căutare a Adevărului.*

Sub aspect literar și filozofic deopotrivă, Lahes *este un dialog alcătuit după sistemul cuplurilor aflate în contrast. Personajele sale reprezintă – două câte două – generația vârstnică și tradiționalistă (Lysimachos și Melesias, în vârstă de 65 sau 70 de ani) și generația matură, aflată în plină activitate (Nicias și Lahes, aflați în jur de 50 de ani).*

Despre Lysimachos, fiu fără renume al ilustrului Aristide[2]*, nu știm de altfel decât că a meritat din partea poporului atenian o recompensă destul de substanțială*[3]*. La fel, Melesias, fiul vestitului Tucidide*[4]*, nu s-a remarcat prin nimic deosebit, nici măcar ca membru al celebrului consiliu al Celor Patru Sute*[5]*. Aceste două personaje oferă discuției un mobil concret, conferindu-i totodată realism și culoare. Singura trăsătură netă care îi diferențiază, ca pe o pereche de vechi prieteni care au aceleași gânduri, este înclinația spre vorbărie a lui Lysimachos față de firea taciturnă a lui Melesias.*

Perechea celor doi generali luați ca martori și ca sfătuitori este mult mai bine conturată.

1. Acestea se încadrează îndeobște în tiparul general „Ce este X (curajul, pietatea sau frumosul)?"
2. *Cf.* nota 3 din text.
3. *Cf.* Demostene, *Contra lui Leptines* 115.
4. *Cf.* nota 2 din text.
5. În anul 411 î.Hr. *Cf.* Tucidide 8, 86, 9.

General vestit, Nicias a fost principalul reprezentant pe care, după moartea lui Pericle (429 î.Hr.), aristocrația ateniană l-a opus popularului demagog Cleon. Calitățile militare ale lui Nicias, apoi bogăția și moderația sa au făcut ca el să fie ales în repetate rânduri strateg. Fire reținută, meditativă și conservatoare, el a insistat mereu pentru încheierea unei înțelegeri cu Sparta, reușind să negocieze pacea care îi poartă numele (aprilie 421 î.Hr.). Fără să poată împiedica ruperea relațiilor și a acestui armistițiu care nu rezolva nimic din punct de vedere politic, Nicias, cu toate eforturile sale, nu a izbutit să anuleze catastrofala expediție din Sicilia (415–413 î.Hr.), pe care – ca printr-o ironie a soartei – a fost pus să o conducă alături de Lamachos și de Alcibiade. Implicat în această aventură militară, el a contribuit apoi fără voie la sfârșitul ei nefericit, pierzându-și calmul și clarviziunea și supunându-se recomandărilor unor astrologi.

De origine deloc ilustră, urcat de la rangul de hoplit până la cel de strateg, Lahes a participat la toate fazele importante ale primei jumătăți a Războiului Peloponesiac. Persecutat de către Cleon, el revine pe scena politică abia după moartea acestuia (421 î.Hr.), luând parte alături de Nicias la tratativele de pace din 421, deși se pare că nu diplomația era punctul său forte. Militar practician, el este trimis, după reluarea ostilităților, să vină în ajutorul argeenilor împreună cu Nicostratos și își pierde viața în bătălia de la Mantineea (418 î.Hr.).

Întregul dialog se bazează de fapt pe opoziția dintre aceste două personalități remarcabile, aliate în lupta contra demagogiei lui Cleon, dar despărțite fundamental prin fire, educație și mentalitate. Punerea lor în scenă permitea o exploatare sistematică și fructuoasă a antinomiei curente dintre lógos *(= „gând, teorie" și „expresie") și* érgon *(= „faptă, act"). Confruntați cu necesitatea găsirii unei definiții, cei doi adversari își vor dezvălui curând modul profund de a gândi și de a acționa: părerile și punctele lor de vedere, parțiale, se vor dovedi a fi complementare, ca jumătăți ale întregului care se cuvine să fie înțelepciunea. Lahes, om al practicii, ține înainte de orice la* fapte, *de aceea definiția sa va suferi, limitată la cazuri concrete sau la efectele* temperamentului. *Dimpotrivă, Nicias, omul teoriei, va încerca să ridice discuția la nivelul* gândirii abstracte, *pierzând din vedere condiția naturală, de* caracter, *a curajului.*

Ascuns, mai mult sau mai puțin vizibil, în spatele frazelor celorlalți, Socrate, singurul care îi face impresia cititorului că poate să îmbine λόγος cu ἔργον, el, Unicul, duce discuția până la un pas de rezolvarea ei, dar fără a se decide să o ia asupra-și acolo unde o blochează limitele de înțelegere ale interlocutorilor săi. Mulțumindu-se să îi provoace la continuarea acestui început de căutare a adevărului despre noțiunile elementare cele mai importante, Socrate, cel mai tânăr dintre cei care stau la sfat, evită să-și jignească interlocutorii mai vârstnici prin lămuriri profesorale. Aceasta pare deci să fie, în primele dialoguri, motivarea literară a opririi discuției, a „părăsirii" ei în aporie[1].

Pentru a pune mai bine în lumină mersul discuției și caracterul binar al dispunerii etapelor dialogului pe secțiuni, vom reproduce mai jos excelenta schemă generală extrasă de R.G. Hoerber[2]*:*

I. Problema educației (178 a–189 c)

A. Valoarea hoplomachiei în educație (178 a–184 d)

1. Pledoarie pentru primirea sfatului despre hoplomachie (178 a–181 d)

2. Sfaturi contradictorii cu privire la hoplomachie (181 e–184 d)

B. Educația privește sufletul (184 e–189 c)

1. Poate da sfaturi cineva care a acumulat experiență și cunoștințe teoretice despre educația sufletească (184 e–187 b)

2. Obiceiul lui Socrate de a „încerca" sufletele interlocutorilor săi (187 c–189 c)

II. Nevoia unei definiții (189 d–201 c)

A. Socrate îl examinează pe Lahes (189 d–194 b)

1. Curajul este „rămânerea în rânduri" (189 d–194 b)

2. Curajul este „o rezistență înțeleaptă" (192 b–194 b)

B. Socrate și cu Lahes îl examinează pe Nicias (194 c–201 c)

1. Curajul este „știința a ceea ce este de temut și de sperat" (194 c–197 d).

2. Socrate pune la încercare definiția lui Nicias (197 e–201 c).

1. Cea mai completă definire a coeziunii interne a dialogului și a unității paralele dintre Platon-filozoful și Platon-artistul am putut să o găsim la M.J. O'Brien, „The Unity of the *Laches*", *YCS*, XVIII, 1965, pp. 139–147.

2. În „Plato's *Laches*", Cl. Ph, LXIII, 1968, 2, p. 99.

Tot R.G. Hoerber este acela care a pus în lumină o altă trăsătură esențială a acestui dialog[1], *arătând că el pare să evolueze după schema etapelor cunoașterii din teoria platonică a Liniei întrerupte; fiecare personaj care vorbește mai pe larg reprezintă astfel câte una dintre fazele procesului cunoașterii:*

– Lysimachos, cu îndoielile și șovăielile sale, reprezintă „starea de opinie", lumea imaginilor, a umbrelor (εικασία).

– Pe o a doua treaptă, Lahes, om de experiență, simbolizează πίστις, „starea de justificare" concretă.

– Și mai sus, Nicias, cu vederi mai largi și cu educația sa rafinată, înfățișează διάνοια, „starea de definire" teoretică, mai apropiată de Existența ideală.

– În sfârșit, pe Socrate îl bănuim, în pofida evaziunilor sale diplomatice, că stăpânește deplina cunoaștere a adevărului (νόησις), pe care nu o poate poseda decât înțeleptul; dar, cum am arătat mai sus, potrivit specificului dialogurilor aporetice, această etapă nu ia deloc amploare, lăsând numai să se întrevadă posibilitatea unei împliniri eficiente a întregului act al cunoașterii.

Acestea par a fi articulațiile ascunse ale unuia dintre cele mai neglijate dialoguri platonice, implicațiile sale generale, care îl recomandă ca pe o lucrare ce merită cu siguranță mai mult decât calificativul modest de „simple exposition de méthode" *pe care l-a primit cândva*[2].

Pentru a-i înlesni cititorului o reprezentare vizuală a cursului discuției, să precizăm că această conversație avea loc într-un gimnaziu (γυμνάσιον)[3], *în apropierea terenului de sport – un patrulater aflat în aer liber și înconjurat din patru părți de coloanele unui peristil*[4].

Data acestui dialog fictiv ne este sugerată întru câtva de amintirea luptei de la Delion (424 î.Hr., cf. nota 8 din text) și de participarea la discuție a lui Lahes, mort în 418 î.Hr. (v. mai sus). Mulți dintre cei care s-au ocupat de acest dialog cred că el trebuie situat în timpul „păcii lui Nicias"

1. *Ibidem*, pp. 103–104.

2. *Cf.* Platon, *Oeuvres complètes* II, ed. A. Croiset, „Belles Lettres", Paris, 1921, p. 88.

3. „Gimnaziul" era școala elementară de sport și muzică (*cf.* nota 4 din text).

4. Partea gimnaziului rezervată luptelor purta numele de περίστυλον.

(421–418 î.Hr.), perioadă de întrerupere a războiului, mînată însă încontinuu de perspectiva reluării ostilităților. Sub semnul acestor evenimente, preocuparea unor părinți de a-și pregăti copiii pentru lupta cu armele pare cu totul întemeiată.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff afirma cândva că Lahes *este unul dintre dialogurile al căror text îi pune editorului destul de multe probleme dificile*[1]*. Totuși, câțiva papiri descoperiți între timp*[2] *justifică și confirmă modul în care modernii au interpretat și au corectat tradiția manuscriselor medievale, astfel că, în afara unor rare excepții*[3]*, putem admite că textul de care dispunem astăzi nu este unul nesigur sau care să ridice probleme insolubile de exegeză.*

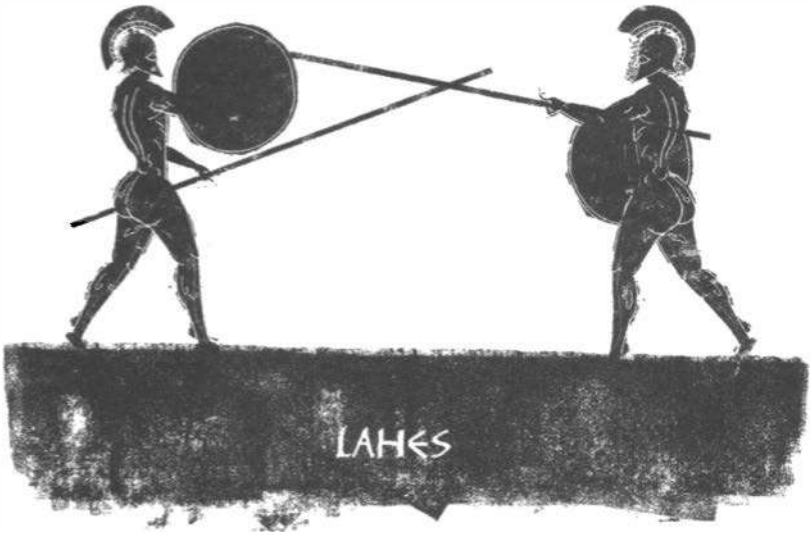
Traducerea de față a fost făcută pe baza textului stabilit de către Alfred Croiset, în volumul al doilea al Operelor complete *imprimate de societatea editorială „Les Belles Lettres" (Paris, 1922, pp. 90–122).*

BIBLIOGRAFIE AMMMENDOLA, G., *Platone: II Lachete*, Napoli, 1928 | BUCCELLATO, M., *La mimesis e la regia platonica dell'actio nel Lachete*, R.S.F., XXII, 1967, pp. 123–140 | GALLI, G., *Sul Lachete di Platone*, Torino, 1953 — *Socrate ed alcuni dialoghi platonici*, Torino, 1958, pp. 153 și urm. | GNESOTTO, A., *Il Lachete nell'ultimo ventennio (1910–1930)*, Penada, Padova, 1931 | GRENET, P., „Note sur la structure du Lachès", în: *Mélanges de philosophie grecque... offerts à Aug. Diès*, Paris, 1956, pp. 121–128 | HOERBER, R.G., *Plato's* Laches, CPh, LXIII, 1968, 2, pp. 95–105 | INGENKAMP, H.G., *Laches, Nikias und platonische Lehre*, Rh M, CX, 1967, pp. 234–247 | JOËL, K., „Zu Platons Laches", în: *Hermes*, XLI, 1906, pp. 310–318 | KOHÀK, E.V., „The Road to Wisdom: Lessons on Education from Plato's Laches", CJ, LVI, 1960, pp. 123–132 | DE LAGUNA, TH., „The Problem of the Laches", în: *Mind*, 1934, pp. 170–180 | MARTENS, H.H., *Die Einleitungen der Dialoge Laches und Protagoras*, Diss., Kiel, 1954, dactilogramă | MEISTER, K., *Thema und Ergebnis des platonischen Laches*, WS, XLII, 1920, pp. 9–23, 103–114 | O'BRIEN, M.J., *The Unity of the Laches*, YCS, XVIII,

1. *Platon*, Berlin, 1920², II, pp. 366–368.
2. *Cf.* A. Croiset, *op. cit.*, p. 89.
3. De pildă 201 a: ἔκφορος λόγος, sau poate ἔκφορος λόγου?

1963, pp. 131–147 | STEIDLE, W., „Der Dialog Laches und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen", MH, VII, 1950, pp. 129–146 | VICAIRE, P., *Platon: Lachès et Lysis*, Paris, 1963.

Singura traducere românească anterioară a acestui dialog este cea publicată de ŞTEFAN BEZDECHI în: Platon, *Dialoguri*, Cultura Națională, București, 1922, pp. 65–115.



[SAU *DESPRE CURAJ*, DIALOG MAIEUTIC]

LYSIMACHOS MELESIAS NICIAS LAHES
COPIII LUI LYSIMACHOS ȘI MELESIAS SOCRATE

178 a LYSIMACHOS Așadar, Nicias și Lahes, l-ați urmărit pe omul acesta făcând o demonstrație cu armele[1], dar încă nu v-am spus de ce Melesias, aici de față, și cu mine v-am luat cu noi la reprezentație; o să v-o spunem acum, pentru că socotim că față de voi se cade să vorbim
b deschis. Asta, dat fiind că există unii care iau în derâdere asemenea lucruri și, când le cere cineva sfatul, n-ar spune în nici un fel ce gândesc, ci, căutând să ghicească ce este pe placul celuilalt, spun altceva decât părerea lor adevărată. Noi ne-am gândit deci că voi doi sunteți și în măsură să vă faceți o părere, și dispuși să ne-o împărtășiți după aceea cu sinceritate, astfel că v-am chemat să ne dați sfatul vostru asupra unui anumit lucru pe care avem să vi-l împărtășim.

179 a Iată pentru ce țin un cuvânt înainte atât de lung: Melesias și cu mine avem doi fii, cei pe care îi vedeți. Acesta este al lui și poartă numele bunicului său, Tucidide[2], iar celălalt e al meu, și el tot cu

numele bunicului său – tatăl meu –, îl cheamă Aristide[3]. Ei bine, am luat hotărârea să ne preocupăm de ei pe cât vom putea și să nu facem ca majoritatea părinților, care, după ce copiii lor au ajuns băieți tandri[4], îi lasă de capul lor, ci să și începem, pe cât suntem în stare, să ne ocupăm de ei. Știind deci că și voi aveți feciori, ne-am gândit că v-ați ocupat de ei, mai mult decât oricine, cum să-i creșteți ca să b
ajungă cât mai desăvârșiți. Iar dacă nu ați acordat cumva atenție unui asemenea lucru, vă vom aminti astfel că nu trebuie să-l neglijați și vă îndemnăm ca, împreună cu noi, să vă ocupați cât de cât de educația fiilor voștri.

Se cuvine, Nicias și Lahes, să auziți și voi cum de am ajuns la această hotărâre, chiar dacă o să ne întindem puțin cu vorba. Melesias și cu mine prânzim de obicei împreună, iar băieții mănâncă și c
ei alături de noi. Cum am zis de la început, față de voi o să vorbim deschis. Ei bine, fiecare din noi doi are de unde să pomenească multe fapte frumoase de-ale tatălui său – ce a făcut în timp de război, ce în timp de pace, fie că a avut în seamă treburile aliaților, sau ale cetății –, dar nici unul dintre noi nu are ce să spună despre propriile sale fapte. De asta nu numai că suntem cam rușinați față de băieți, dar îi și învinuim pe tații noștri că pe noi, când am ajuns băieți tandri, d
ocupați cum erau cu treburile altora, ne-au lăsat să ne facem de cap. Apoi, tinerilor acestora le punem mereu în fața ochilor toată situația, spunându-le că, dacă n-au să aibă grijă de ei înșiși și n-o să ne asculte, vor rămâne fără de faimă; dacă însă își vor da silință, curând vor ajunge poate vrednici de numele pe care le poartă.

Cum ei spun că au să ne dea ascultare, noi am început să ne întrebăm îndeaproape ce învățătură sau ce exerciții ar putea să prac- e
tice spre a ajunge cât mai desăvârșiți. Cineva ne-a indicat și învățătura aceasta – cum că ar fi frumos pentru un tânăr să învețe să lupte cu armele –, apoi ni l-a recomandat pe cel pe care l-ați urmărit făcând o demonstrație și ne-a îndemnat să mergem să-l privim. Am hotărât deci ca și noi să mergem să-l vedem pe omul cu pricina, dar să vă luăm și pe voi ca spectatori și totodată ca sfătuitori și ca părtași (dacă veți vrea) la educația fiilor noștri.

180 a Aceasta este ceea ce voiam să vă împărtășim. De acum încolo este rândul vostru să vă dați părerea atât asupra acestui fel de învățământ – dacă vi se pare că merită urmat sau nu –, cât și despre altele, în caz că aveți să ne recomandați vreo învățătură sau vreun exercițiu folositor unui bărbat tânăr; apoi să ne spuneți ce aveți de gând cu asocierea noastră.

NICIAS Eu unul socotesc lăudabilă intenția voastră, Lysimachos și Melesias, ba chiar sunt gata să mă și asociez cu voi, ceea ce cred că va face și Lahes.

b LAHES Da, Nicias, e adevărat ce crezi. Iar ceea ce spunea adineaori Lysimachos despre tatăl său și despre cel al lui Melesias mi se pare foarte bine spus, atât despre dânșii, cât și despre noi, ca, de altfel, și despre toți cei care se ocupă de treburile politice, căci tuturor acestora li se cam întâmplă ceea ce spunea el: ajung să fie indiferenți și neglijenți față de copiii lor, ca și față de toată viața lor particulară.

În privința asta ai întru totul dreptate, Lysimachos, dar mă mir că ne poftești pe noi să te sfătuim despre educarea celor tineri și
c nu-l chemi pe Socrate aici de față, mai întâi pentru că este din același dem[5] cu tine, apoi fiindcă își petrece timpul mereu acolo unde se întâmplă câte ceva legat de ceea ce cauți tu – de învățăturile sau de exercițiile frumoase pentru cei tineri.

LYSIMACHOS Ce spui, Lahes? Să se fi preocupat Socrate acesta de asemenea lucruri?

LAHES Da, Lysimachos, chiar foarte mult.

NICIAS Aceasta m-aș afla și eu în măsură să ți-o spun, nu mai puțin decât Lahes, pentru că de curând mi-a făcut rost chiar mie de
d un profesor de muzică pentru fiul meu, și anume de Damon, elevul lui Agathocles, cel mai plăcut dintre oameni și, pe deasupra, vrednic să stea de vorbă cu niște băieți de vârsta asta, nu numai despre muzică, ci despre tot ce vrei[6].

LYSIMACHOS Ei, Socrate, și voi, Nicias și Lahes! Noi, cei de etatea mea, nu-i mai cunoaștem bine pe cei mai tineri, pentru că ne silește vârsta să ne petrecem timpul mai mult în casă; dar dacă și tu, fiu al lui Sophroniscos[7], ai vreun sfat să-mi dai mie, care sunt din

același dem cu tine, atunci se cuvine să mi-l dai. Așa este și drept, e
pentru că ne ești prieten dinspre tată: părintele tău și cu mine am
fost mereu tovarăși și prieteni, iar el s-a săvârșit înainte de a fi avut
vreo neînțelegere cu mine.

Mă bate un gând și îmi aduc aminte de unele discuții dinainte
ale tinerilor acestora: stând de vorbă între ei acasă, ei pomenesc ade-
sea numele lui Socrate și îl laudă grozav. Cu toate acestea nu i-am
întrebat niciodată dacă acela despre care vorbesc este fiul lui Sophro-
niscos. Ei, copii, spuneți-mi, acesta este Socrate, cel despre care po- a 181
meniți întruna?

COPIII Întocmai, tată, acesta.

LYSIMACHOS Pe Hera, Socrate, este foarte bine că îi faci cinste
tatălui tău, un om tare bun, mai ales că, astfel, tot ce îți aparține va
fi și al nostru, iar toate ale noastre vor fi și ale tale.

LAHES Da, da, Lysimachos, nu lăsa omul acesta să-ți scape din
mână, căci l-am văzut eu însumi și în altă parte făcând cinste nu
numai părintelui său, ci și patriei sale. În retragerea de la Delion[8] el b
a făcut marșul de înapoiere alături de mine și îți spun eu că, dacă și
alții ar fi avut voința să se poarte la fel, orașul ar fi rămas cu fruntea
sus și n-ar fi suferit o asemenea prăbușire.

LYSIMACHOS Socrate, desigur că este frumos să primești laude
din partea unor bărbați vrednici de crezare, mai ales când te laudă
pentru asemenea lucruri. Să știi bine că eu, auzind acestea, mă
bucur că ești atât de prețuit și te rog să mă numeri printre cei care-ți
vor numai binele. Ar fi trebuit să vii mai de mult la noi și să ne c
socotești prietenii tăi, după toată dreptatea. Acum însă, de azi îna-
inte, de vreme ce ne-am regăsit, nu face altfel, ci vino lângă noi și fă
cunoștință și cu noi, și cu cei mai tineri, ca să păstrați și prin voi prie-
tenia noastră. Așa ai să faci și tu, iar noi la fel, și despre asta vom
mai pomeni și altă dată.

Dar despre cele de mai înainte ce spuneți? Cum vi se pare? Este
sau nu folositoare învățătura asta a deprinderii luptei cu armele?

SOCRATE Despre aceste lucruri, Lysimachos, eu am să încerc, d
dacă am să pot cumva, să-ți dau un sfat și apoi să îndeplinesc orice
altă cerere de-a ta. Dar mi se pare cel mai drept ca eu, care sunt mai

tânăr decât ei amândoi, apoi și mai nepriceput, să ascult mai întâi spusele lor și să învăț de la ei, iar, dacă mai am ceva de adăugat pe lângă cele ce au să le spună ei, abia atunci să trec la explicații ca să vă conving și pe tine, și pe ei. Ei bine, Nicias, de ce nu ne vorbește unul dintre voi?

NICIAS Socrate, nimic nu ne împiedică. Mie mi se pare că este
e util pentru cei tineri să cunoască o asemenea învățătură[9], și anume din mai multe motive. Nu poate fi decât un lucru bun când tinerii nu-și mai petrec vremea cu cele cu care le place să se distreze de obicei, de câte ori au vreun răgaz; de aici nici trupul nu poate avea decât de câștigat, căci nu este un exercițiu mai slab sau care să presupună mai puțină osteneală decât altele, și totodată este unul care, alături
182 a de călărie, este cât se poate de potrivit unui om de condiție liberă. Căci întrecerii adevărate în care suntem și noi luptători, precum și formelor în care ne este ea statornicită, nu le fac față decât aceia care se instruiesc în mânuirea acestor instrumente de război. Apoi, învățătura aceasta îi va fi oricui de folos și în bătălia propriu-zisă, ori de câte ori va trebui să se bată în front alături de mulți alții; dar ea îi va fi de cel mai mare ajutor atunci când se vor destrăma șirurile și
b va fi nevoie să se bată corp la corp, fie că se îndârjește în urmărirea unora care se apără, fie că se retrage apărându-se de un inamic care îi calcă pe urme. Un singur dușman, ba poate nici chiar mai mulți, nu i-ar putea face nimic acelui care a deprins această știință și care a căpătat astfel posibilitatea de a ieși mereu în avantaj. O asemenea învățătură poate aduce apoi cu sine și dorința de a studia o alta, la fel de frumoasă: oricine a învățat să lupte cu armele poate fi ispitit să învețe arta învecinată a tacticii și, apucându-se de ea plin de
c ambiție, se poate avânta către tot ce ține de strategie. Este de asemenea limpede că, pornind de la această primă cunoaștere, toate învățăturile și deprinderile înrudite cu ea sunt frumoase și că merită pe deplin să fie și cunoscute, și practicate de către un bărbat.

Vom face apoi și o altă adăugire, nu lipsită de însemnătate: această știință îl face pe om mai îndrăzneț și mai curajos la război decât este el din fire, și nu în mică măsură. Să nu disprețuim să spunem – chiar dacă îi pare cuiva un lucru mărunt – și că ea îl face pe om să aibă o

atitudine mai mândră acolo unde se cade ca un bărbat să arate falnic d
și astfel, prin ținuta sa, el le va părea mai de temut chiar și dușmanilor săi.

Prin urmare, Lysimachos, cum îți spun, mie mi se pare că tinerii trebuie să învețe aceste lucruri și ți-am arătat deja de ce aceasta este părerea mea. L-aș asculta însă cu plăcere și pe Lahes, dacă mai are ceva de spus.

LAHES Despre orice învățătură ar fi vorba, Nicias, este foarte greu de spus că nu trebuie să ți-o însușești; s-ar zice că e bine să le știi pe toate. Așa că ar trebui învățată și aceasta despre mânuirea e
armelor, în caz că ea este o învățătură, așa cum susțin cei care o predau și cum o numește Nicias; dar dacă ea nu este o învățătură (și ne înșală cei care ne-o promit), sau dacă se dovedește a fi una, dar dintre cele care nu merită atâta osteneală, ce rost mai are să o înveți? Vorbesc astfel având în vedere că, dacă era ceva de ea, acest lucru nu le-ar fi scăpat lacedemonienilor, pe care nu-i preocupă nimic altceva în viață decât să caute și să deprindă acele învățături sau exerciții care i-ar face să aibă superioritatea militară asupra celorlalți. Apoi, chiar dacă presupunem că lor le-a scăpat acest lucru, ei bine, a 183
desigur că nu le-a scăpat acestor profesori care o predau faptul că, între greci, lacedemonienii sunt aceia care manifestă cel mai mare zel în astfel de chestiuni, și că acela care ar primi pentru ele onoruri de la dânșii ar putea face o avere considerabilă și pe lângă alții, cum se și întâmplă cu oricare poet tragic care primește onoruri aici, la noi. De bună seamă, cel care socotește că face tragedii frumoase nu b
se pornește să colinde dând reprezentații de jur împrejur prin alte orașe din afara Aticii, ci vine de-a dreptul încoace ca să dea un spectacol pentru cei de aici, așa cum se și cuvine.

Pe cei care mânuiesc armele îi văd însă că socotesc Lacedemona drept un lăcaș sacru și de necălcat; fără să o atingă, fie și cu vârful piciorului, ei o ocolesc pe departe, dând reprezentații pentru oricine altcineva, îndeosebi pentru aceia care, chiar și ei înșiși, ar fi de acord că în arta războiului le-o iau înainte foarte mulți.

Apoi, Lysimachos, eu însumi am avut de-a face chiar la treabă c
cu destui din aceștia și îi văd bine cum sunt. Îi putem judeca și după

următorul fapt: dinadins, parcă, nici unul dintre cei care se ocupă cu mânuirea armelor n-a ajuns vreodată vestit la război, deși peste tot ajung renumiți tocmai aceia care se preocupă de fiecare lucru în parte; față de toți ceilalți se pare că ei au avut cel mai puțin noroc.

d Până și pe Stesilaos acesta, pe care l-am urmărit împreună în mijlocul unui public atât de numeros, cu demonstrația lui și cu vorbele cele mari pe care le spunea despre sine – ei bine, eu unul am avut ocazia să-l văd mai bine, cum dădea, fără voia lui, o reprezentație reală. Pe când corabia[10] pe care era îmbarcat aborda o navă de transport, a intrat și el în luptă cu sulița sa cu vârf de coasă, o armă tot atât de ieșită din comun cât era și el față de toți ceilalți. Altele despre el nu face să vi le povestesc, ci doar cum a ieșit cu născocirea
e lui cu coasa din vârful lăncii. Tot luptându-se, arma i s-a prins cumva în frânghiile vasului dușman și i s-a înfipt acolo; așa că Stesilaos tot trăgea de ea, cu gând să o desfacă, dar fără să fie în stare, în timp ce nava cealaltă luneca în lungul corăbiei lui. Un timp, el alergă prin navă ținând de suliță, dar, cum vasul celălalt îl depășea deja pe al lui și începuse să-l smulgă și pe el cu suliță cu tot, i-a dat drumul
184 a suliței, până când ajunse să o țină doar de vârful cozii. Gestul lui a stârnit râsete și aplauze la cei de pe corabia de transport, apoi, când cineva i-a azvârlit la picioare pe punte o piatră, iar el i-a dat drumul de tot suliței, atunci nici cei de pe triremă n-au mai fost în stare să-și țină râsul, la vederea acelei sulițe-coasă care atârna afară din nava de transport.

b S-ar putea totuși, așa cum spune Nicias, ca și astfel de lucruri să aibă vreo valoare, dar faptele cu care m-am întâlnit eu sunt acestea, și nu altele. Prin urmare, așa cum vă spuneam încă de la început, ori este și asta o știință, dar de prea puțin folos, ori nu este una, ci din partea lor avem de-a face doar cu pretenții și prefăcătorie; oricum, nu merită să te apuci să o înveți. Eu cred, așadar, că un fricos, căpătând impresia că o stăpânește, nu poate, prin îndrăzneala pe care o câștigă, decât să-și dezvăluie cu și mai multă limpezime firea sa adevărată. Cât despre un om curajos, pândit fiind întruna de lumea dimprejur, s-ar alege, fie și pentru cea mai mică greșeală, numai
c cu bârfeli, căci pretenția de a stăpâni o astfel de știință este supusă

invidiei. Până la urmă, dacă cineva nu se distinge în mod cu totul deosebit față de vitejia altora, el nu are cum să scape de batjocura celorlalți, tocmai din cauza afirmației sale că posedă această știință.

Cam asta este părerea mea, Lysimachos, despre zelul pentru această învățătură, dar, așa cum îți spuneam la început, trebuie să nu-i dai drumul nici lui Socrate, ci să-l rogi să-ți dea și el sfatul său, după părerea pe care o are el asupra acestui subiect.

LYSIMACHOS Eu unul chiar te rog, Socrate, căci am impresia că d
adunării noastre încă îi mai lipsește un judecător. Dacă ei doi ar fi de acord, ar fi fost mai puțină nevoie de cineva cu rolul acesta; după cum vezi însă, Lahes i s-a pus lui Nicias exact dimpotrivă, astfel că ar fi bine să aflăm și de la tine alături de care dintre ei îți dai votul.

SOCRATE Cum adică, Lysimachos? Cum te vor îndemna cei mai mulți dintre noi, așa ai de gând să faci?

LYSIMACHOS Ce altceva s-ar putea face, Socrate?

SOCRATE Oare și tu ai face la fel, Melesias? Dar, dacă ar fi o con- e
sfătuire asupra exercițiilor sportive ale fiului tău, oare tot de cei mai mulți dintre noi ai asculta, sau de acela care s-ar întâmpla să fie educat și antrenat de către un bun pedotrib[11]?

MELESIAS Pesemne că de acela, Socrate.

SOCRATE I-ai da mai multă ascultare lui decât nouă, care suntem patru?

MELESIAS Probabil că da.

SOCRATE Pentru că, zic eu, o bună hotărâre se cade să fie luată după știință, și nu în funcție de mulțimea celor care judecă, nu-i așa?

MELESIAS Cum să nu?!

SOCRATE Așadar și acum trebuie mai întâi să examinăm dacă în ceea ce discutăm este vreunul dintre noi specialist sau nu, iar dacă a 185
este cineva, fie și unul singur, lui să-i dăm ascultare, iar pe ceilalți să-i lăsăm în pace. Dacă însă nu e nimeni, se cuvine să căutăm pe altcineva. Oare vă închipuiți că mic este riscul pe care vi-l luați acum și tu, și Lysimachos? Este vorba tocmai despre bunul cel mai de preț din toate câte le aveți, căci, după cum fiii voștri vor ajunge sau nu oameni de treabă, așa își va găsi și casa voastră rânduiala, adică după ceea ce va ieși din ei înșiși.

MELESIAS Este adevărat ce spui.

SOCRATE Deci aici trebuie să procedăm cu multă prevedere.

MELESIAS Întocmai.

b SOCRATE Prin urmare, așa cum spuneam și mai înainte, cum ar trebui oare să ne îndrumăm cercetarea dacă am vrea să vedem care dintre noi este specialist în exerciții atletice? Oare nu e acela care le-a învățat și le-a practicat cu profesori care se pricep bine la asta?

MELESIAS Eu unul așa cred.

SOCRATE Deci, în primul rând, noi căutăm profesori, dar pentru ce anume?

MELESIAS Ce vrei să spui?

SOCRATE Poate că o să fie mai limpede astfel: nu mi se pare că am convenit de la început despre ce anume stăm și ne sfătuim, căutând să aflăm care dintre noi este specialist, dat fiind că a avut
c parte pentru aceasta de profesori, și care nu.

NICIAS Dar oare nu discutăm, Socrate, despre mânuirea armelor – dacă cei tineri trebuie să o învețe sau nu?

SOCRATE Întocmai, Nicias. Dar când se ia în discuție un medicament pentru ochi – dacă trebuie sau nu să întrebuințezi o alifie – crezi că discuția se desfășoară cumva despre medicament, sau despre ochi?

NICIAS Despre ochi.

d SOCRATE Iar atunci când cineva se întreabă dacă trebuie să-i pună sau nu calului o zăbală, și când anume, el are în gând calul, și nu zăbala, nu-i așa?

NICIAS Adevărat.

SOCRATE Deci, într-un cuvânt, când cineva întreprinde o cercetare cu un scop dat, sfatul se ține asupra acestuia, și nu asupra vreunui obiect cercetat în al doilea rând, în virtutea acestui scop.

NICIAS Neapărat că așa este.

SOCRATE Astfel că și în privința sfătuitorului ales trebuie să vedem dacă este într-adevăr specialist în examinarea problemei care reprezintă scopul către care tindem.

NICIAS Desigur.

SOCRATE Aşadar, acum susţinem că suntem în căutarea unei e
anumite învăţături care priveşte sufletul celor tineri, nu?

NICIAS Da.

SOCRATE Rămâne deci de examinat care dintre noi, fiind un specialist în îngrijirea sufletelor, este şi capabil să ducă la bun sfârşit acest tratament, ca unul care a avut buni profesori pentru asta.

LAHES Cum aşa, Socrate? N-ai văzut încă oameni care să fi ajuns buni specialişti în unele domenii fără profesori?

SOCRATE Bineînţeles, Lahes, dar desigur că nu le-ai da crezare dacă ar susţine că sunt buni meşteşugari fără să fie în stare să-ţi arate, ca rezultat al artei lor, măcar o operă bine alcătuită, dacă nu a 186
mai multe.

LAHES Asta da, este adevărat.

SOCRATE Ei bine, Lahes şi Nicias, de vreme ce Lysimachos şi Melesias ne-au chemat să ne afle sfatul asupra educaţiei fiilor lor, în dorinţa ca aceştia să ajungă cât mai desăvârşiţi, suntem datori să le arătăm (dacă aşa susţinem) care au fost acei maeştri – ei înşişi oameni de bine şi educatori ai sufletelor multor altor tineri – care b
s-au ocupat şi de educaţia noastră; iar în caz că vreunul dintre noi afirmă că n-a avut nici un profesor, el va putea, fără îndoială, să ne vorbească despre oarecare realizări de ale sale şi să ne arate care sunt atenienii sau străinii, sclavii sau oamenii liberi care, fără putinţă de tăgadă, au ajuns, datorită lui, oameni de bine.

Dacă însă nu ne stă la îndemână nimic dintre acestea, avem datoria să-i îndemnăm să-şi caute alţi profesori şi să nu riscăm ca, stricându-i pe fiii unor bărbaţi care ne sunt prieteni, să cadă asupra noastră, din partea celor mai apropiaţi, cele mai grele învinovăţiri.

Cât despre mine, Lysimachos şi Melesias, eu sunt primul care c
să mărturisesc că n-am avut pentru aşa ceva nici un profesor. Şi totuşi, încă din tinereţe, doream foarte mult aceasta, dar sofiştilor[12], singurii care îmi proclamau că sunt în stare să mă facă om cu adevărat, nu am de unde să le plătesc asemenea onorarii, iar singur nici acum nu sunt capabil să descopăr această artă. Nu m-ar mira însă ca Nicias sau Lahes să o fi aflat sau să o fi învăţat, dat fiind că, având mai multă avere decât mine, şi-au putut permite să înveţe de la alţii,

și pe urmă sunt și mai vârstnici, astfel că au avut timp să o descopere până acum. Mie mi se pare că ei sunt capabili să facă educația
d unui om: altfel, fără să aibă încredințarea că se pricep îndeajuns, nu și-ar fi dezvăluit fără teamă părerea despre preocupările folositoare unui tânăr. În rest, eu unul am destulă încredere în ei, dar m-am cam mirat că nu sunt de acord unul cu altul.

Așa că, Lysimachos, la rândul meu, te rog și eu un lucru: exact cum Lahes te îndemna adineaori să nu-mi dai drumul, ci să mă tot întrebi, te sfătuiesc și eu acum să nu-i lași pe Lahes și pe Nicias, ci să-i întrebi spunându-le:

„Socrate afirmă că nu se pricepe în această privință și că nu el este cel potrivit să judece care dintre voi spune adevărul, pentru că nici n-a făcut vreo descoperire, nici n-a fost elevul nimănui pentru așa ceva. Să ne spuneți însă, fiecare, Lahes și Nicias, care este acea persoană extrem de pricepută în creșterea celor tineri pe care ați frecventat-o? Ați deprins poate cunoștințele voastre de la cineva,
187 a sau ați făcut voi înșivă descoperirea? Dacă ați fost cumva elevii cuiva, cine v-a fost dascăl, fiecăruia dintre voi, și care au fost ceilalți colegi ai voștri, ca, dacă voi, din cauza treburilor cetății, nu aveți răgaz, să ne ducem la aceia și să-i convingem – cu daruri, cu amabilități sau prin ambele mijloace – să ne ia și nouă, tuturora, copiii în grijă, ca acestora să nu le fie rușine față de strămoșii lor că au ajuns niște neisprăviți. Dacă însă voi înșivă ați reușit să descoperiți această artă, puneți-ne în față exemplul unora care, prin grija voastră, din niște neisprăviți, să fi ajuns oameni buni și de ispravă. Căci, dacă abia
b acum veți începe să vă ocupați de educație, ați face bine să aveți în vedere că nu vă luați riscul acesta față de un carian[13] oarecare, ci față de fiii voștri și față de copiii prietenilor voștri; așa că vedeți să nu pățiți cu adevărat ce spune proverbul și să vă începeți olăritul cu un chiup[14]. Spuneți deci care susțineți că este, dintre acestea toate, situația care vi se potrivește."

Acestea să le afli de la dânșii, Lysimachos, și să nu le dai drumul din mână.

LYSIMACHOS Dragi prieteni, eu cred că Socrate are dreptate; dacă
c însă este și pe voia voastră să vă lăsați întrebați și să dați răspunsuri

despre asemenea lucruri, rămâne să vedeți singuri. Oricum, este limpede că lui Melesias și mie ne-ar face mare plăcere dacă ați vrea să răspundeți pe larg la toate câte le întreabă Socrate. De fapt, de aici am și pornit la început cu vorba, spunându-vă că v-am chemat la sfat tocmai pe voi pentru că bănuiam că v-ați preocupat de asemenea lucruri, între altele și pentru că fiii voștri sunt, ca și ai noștri, d
de vârsta învățăturii. Prin urmare, dacă nu aveți nimic împotrivă, stați de vorbă și întreprindeți-vă cercetarea împreună cu Socrate, schimbând între voi întrebări și răspunsuri, dat fiind că el a avut dreptate când spunea că, în fapt, noi stăm acum la sfat asupra celui mai de seamă bun al nostru. Vedeți dar dacă așa vi se pare că trebuie să faceți.

NICIAS M-am convins acum pe deplin, Lysimachos, că îl cunoști pe Socrate numai dinspre partea tatălui său, iar cu el însuși n-ai avut de-a face decât când era copil, dacă v-ați întâlnit cumva pe când își însoțea părintele pe la alții din dem[15], la templu sau la vreo altă e
adunare a concetățenilor voștri. Fără îndoială însă că nu te-ai mai întâlnit cu el după ce a mai înaintat în vârstă.

LYSIMACHOS De ce anume, Nicias?

NICIAS Nu știi, mi se pare, că acela care, prin părerile și, parcă, prin neamul său[16], se află aproape de Socrate și stă adesea cu el de vorbă este nevoit – chiar dacă mai înainte începe să discute despre a 188
altceva – să nu se oprească până nu ajunge, purtat de către șirul gândirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuși, cum trăiește acum și care a fost existența sa trecută; iar atunci când a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa până nu va fi cercetat bine și frumos absolut totul.

Eu unul sunt un obișnuit de-al lui și știu că nu se poate să te ferești să treci prin toate acestea și mai știu bine și că eu însumi am să trec prin ele. Mă bucur însă, Lysimachos, să-i stau acestui om în preajmă și nu cred că este nici un rău dacă ne aducem aminte ceea ce fie că n-am făcut, fie că nu facem cum se cuvine; în plus, prin firea lucrurilor, acela care nu va fugi de aceste adevăruri va fi mai b
prevăzător în restul vieții sale, cu condiția să vrea să trăiască după spusa lui Solon, adică să accepte să învețe câte zile va avea, fără să

creadă că înțelegerea vine și singură cu vârsta. Prin urmare nu-mi
este nici lucru străin, nici venin să fiu pus la încercare de către So-
crate, ba știam eu de mult că, față în față cu el, vom discuta nu atât
despre cei tineri, cât despre noi înșine. Cum spun deci, eu n-am ni-
mic împotrivă să stăm de vorbă cu Socrate așa cum vrea el. Vezi însă
c și ce crede Lahes despre asta.

LAHES Ceea ce cred eu despre discuții, Nicias, este simplu; sau,
dacă vrei, este nu simplu, ci dublu. Astfel, unii ar putea crede ba că
sunt un iubitor de discuții, ba că le sunt dușman. De câte ori aud
pe câte cineva discutând despre virtute sau despre orice fel de formă
a înțelepciunii, dar ca un bărbat adevărat și demn de vorbele pe care
le spune, mă bucur peste fire și cad în admirația vorbitorului și a
d spuselor lui, în fața potrivirii și a armoniei dintre amândouă. Într-un
cuvânt, eu cred că nu este un adevărat om al Muzelor decât acela
capabil să alcătuiască cea mai desăvârșită armonie nu atât la liră sau
la alte instrumente, cât în viața reală: să-și pună de acord purtarea
cu vorbele sale, și aceasta cu simplitate, în modul dorian[17], adică în
acea armonie care, zic eu, este singura cu adevărat elenică, și nu în
modul ionic, nici în cel frigian sau lidian. Graiul unui asemenea om
mă bucură și mă face să-i par oricui un iubitor de discuții, într-atât
e sunt de simțitor la ceea ce se spune. Cel care se poartă însă dimpo-
trivă, cu cât lui i se pare că vorbește mai bine, cu atât mă amărăște
mai tare și mă face să par un dușman al discuțiilor.

Cu spusele lui Socrate n-am avut încă de-a face, dar faptele, pe
cât cred, i le-am pus deja la încercare și acolo l-am găsit demn de
189 a cele mai frumoase laude și de toată sinceritatea. Dacă însă are și
această calitate, stau cu el la sfat și mă supun cu plăcere întrebărilor
lui, fără să mă supere dacă învăț ceva; iar vorba lui Solon o accept,
însă cu un adaos: înaintând către bătrânețe vreau să învăț cât mai
multe, dar numai de la oameni de bine. Să mi se acorde atâta lucru,
ca maestrul însuși să fie om integru, pentru ca să nu par cumva
greoi la învățătură doar din cauza învățatului fără plăcere. Altmin-
b teri, nu mă interesează dacă profesorul este mai tânăr, dacă e încă
fără renume sau ceva de felul acesta. Iară ție, Socrate, îți spun de-a
dreptul eu însumi să mă înveți și să mă cercetezi cum ai să vrei, nu

însă fără să și înveți de la mine cele pe care le știu eu. Aceasta este atitudinea mea față de tine din ziua în care, trecând laolaltă prin aceleași pericole, ai dovedit că ai curaj așa cum se cuvine să o facă numai cel pornit să o dovedească după dreptate. Spune deci ce-ți place, fără să iei deloc seama la diferența de vârstă dintre noi. c

SOCRATE Pe cât se pare, nu asupra voastră am putea arunca vina că nu suntem gata să întreprindem consfătuirea și cercetarea noastră în comun.

LYSIMACHOS Dar acesta este și interesul nostru, Socrate, căci te consider ca pe unul dintre noi. Ia deci și vezi în locul meu ce trebuie să aflăm de la dânșii în folosul celor tineri. Stai tu cu ei la sfat, căci eu, cu vârsta, am început să mai și uit destule dintre cele pe care aveam de gând să le întreb; ba, nici cele pe care le aud – să mai fi fost și alte vorbe la mijloc – nu mi le mai amintesc prea bine. d

Așa că voi vorbiți și descurcați-vă între voi singuri asupra celor pe care vi le-am înfățișat; eu unul am să vă ascult și după aceea, cu Melesias împreună, am să înfăptuiesc ce o să vi se pară cel mai bine.

SOCRATE Ei bine, Lahes și Nicias, trebuie să le dăm ascultare lui Lysimachos și Melesias. Iar cele pe care începuserăm să le cercetăm mai adineaori – cine au fost dascălii care ne-au îndrumat în această privință sau pe cine am izbutit chiar noi să-l facem mai desăvârșit – poate că nu ar fi rău pentru noi să cercetăm și asemenea chestiuni. Cred totuși că tot într-acolo duce, ba poate chiar că ia e lucrurile mai de la început, și o cercetare ca următoarea:

Dacă se întâmplă să știm ceva anume despre un obiect dat care, prin existența sa, îl face mai bun pe acela la care se află și dacă, în plus, mai suntem și în stare să-l aducem la îndemâna acelui om, este evident că știința noastră cuprinde tocmai obiectul asupra căruia ni se cere să opinăm cum ar putea cineva să-l dobândească mai ușor și mai repede.

Poate că nu înțelegeți ce spun, dar mă veți pricepe mai ușor astfel:

Dacă se întâmplă să știm că existența văzului face ca ochii în care a 190 el subzistă să fie mai desăvârșiți și, în plus, mai suntem și în stare să-l oferim privirii cuiva, este evident că știm ce anume este văzul

despre care ni se cere părerea, cum ar putea cineva să-l dobândească mai ușor și mai repede; dat fiind că, dacă n-am ști nici măcar acest lucru – ce este văzul sau auzul –, cu greu am mai putea ajunge sfătuitori vrednici de încredere și doctori de ochi sau de urechi, în stare
b să spunem cum și-ar putea cineva dobândi auzul sau văzul.

LAHES Este adevărat ce spui, Socrate.

SOCRATE Așadar, Lahes, în clipa de față ei amândoi ne cheamă să-i sfătuim în ce fel o anumită virtute ar putea, prin prezența ei, să desăvârșească în bine sufletele fiilor lor, nu-i așa?

LAHES Întocmai.

SOCRATE Dar oare nu trebuie, în acest caz, să știm bine ce este virtutea? Dacă ar fi cumva să nu știm deloc ce este ea, am mai putea noi să-i dăm cuiva sfaturi cum ar fi cel mai potrivit să o dobândească?
c LAHES Eu cred, Socrate, că n-am avea cum.

SOCRATE Prin urmare, Lahes, noi susținem că știm ce este aceasta?

LAHES Da, așa susținem.

SOCRATE Așadar, dacă știm un lucru, putem spune, desigur, și ce este el anume.

LAHES Cum să nu?!

SOCRATE Totuși, bunul meu prieten, să nu ne îndrumăm cercetarea de-a dreptul asupra virtuții în întregul ei – poate că efortul acesta ar fi prea mare –, ci să vedem mai întâi dacă stăm îndeajuns de bine cu ideile noastre asupra unei singure părți a ei. S-ar părea
d că cercetarea noastră va fi astfel mai ușoară.

LAHES Da, Socrate, să facem cum vrei tu.

SOCRATE Care dintre părțile virtuții să fie cea pe care o vom prefera? Fără îndoială, aceea către care ține învățătura armelor, nu-i așa? Deci, după opinia celor mai mulți, către curaj, așa este?

LAHES Chiar așa mi se pare și mie.

SOCRATE Așadar, Lahes, să încercăm mai întâi să expunem ce
e este curajul. Vom cerceta apoi și în ce fel îl pot dobândi cei tineri, în măsura în care acest lucru se poate face prin oarecare exerciții sau învățăminte. Încearcă dar, cum spun, să enunți ce este curajul.

LAHES Pe Zeus, Socrate, nu e greu de spus: dacă cineva are voința să rămână în rânduri și să-i respingă pe dușmani fără să o ia la fugă, să știi bine că este un om curajos.

SOCRATE Ai dreptate, Lahes, dar poate că vina este a mea și, din cauza întrebării mele nelămurite, mi-ai răspuns la altceva decât aveam eu în gând când te-am întrebat.

LAHES Ce vrei să spui, Socrate?

SOCRATE Ți-o voi spune îndată, numai să fiu în stare. Curajos a 191
este într-un fel și cel despre care vorbești tu – cel care rămâne în rânduri și înfruntă dușmanul.

LAHES Eu unul așa susțin.

SOCRATE Și eu, bineînțeles. Dar ce este cu acela care se bate cu dușmanul retrăgându-se, și nu așteptându-l ca să-l înfrunte?

LAHES Cum vine asta, retrăgându-se?

SOCRATE Așa cum se spune și despre sciți că luptă la fel de bine în urmărire ca și în retragere și, cum spune Homer întru lauda cailor lui Aeneas, ei știu

Iuți într-acolo și-ncoace s-alunge și să se ferească.[18] b

Apoi l-a mai lăudat pentru aceasta și pe Aeneas însuși, numindu-l, pentru știința sa de a se refugia, „măiastru la fugă"

LAHES Pe drept cuvânt, Socrate, căci el vorbea despre lupta de care, iar tu despre călăreții sciți. Într-adevăr, călărimea acelora așa se luptă, dar pedestrimea cea grea a elenilor face cum spun eu.

SOCRATE Afară, poate, Lahes, de aceea a lacedemonienilor. Se spune că la Plateea lacedemonienii, după ce au ajuns în fața scu- c
tașilor perși, au hotărât să nu stea să-i înfrunte de pe loc, ci au luat-o la fugă: când însă rândurile perșilor s-au destrămat, ei s-au întors la luptă ca niște călăreți și așa se face că au câștigat în acea luptă victoria.

LAHES Este adevărat ce spui.

SOCRATE Cum îți spuneam mai înainte, este vina mea că nu mi-ai răspuns bine, pentru că eu sunt cel care n-am pus bine întrebarea. Eu voiam să te întreb nu numai despre cei care își arată cura- d
jul ca hopliți, ci și despre călăreți, ca și despre orice alt fel de a lupta;

apoi, nu numai despre cei curajoși la război, ci și despre cei care înfruntă primejdiile mării, despre cei tari în fața bolii, a sărăciei sau chiar și în mijlocul evenimentelor politice; în plus, nu numai despre cei care sunt curajoși în nenorociri și temeri, ci și despre cei capabili să lupte cu poftele și plăcerile, fie ținându-le piept, fie dându-se
e deoparte, căci, Lahes, sunt și în asemenea cazuri unii care arată că au curaj.

LAHES Da, Socrate, ba chiar din plin.

SOCRATE Așadar, toți aceștia sunt oameni de curaj, numai că unii o arată împotriva plăcerilor, alții în nenorociri, unii față de dorințe, alții între temeri; iar alții, zic eu, dau dovadă de lașitate în tot aceleași prilejuri.

LAHES Întocmai.

SOCRATE Eu încercam să aflu ce este de fapt fiecare dintre acestea două. Prin urmare, încearcă din nou să ne spui ce este curajul, ca o fire unică sub toate aceste înfățișări diferite. Sau încă nu înțelegi de tot ce spun?

LAHES Nu chiar de tot.

192 a SOCRATE Iată ce vreau să spun: să zicem că te întrebam ce este viteza; pe aceasta o găsim și în alergare, și în cântatul la kithară, și în vorbire, și la învățat și în multe altele, astfel că în puterea noastră se află oarecum același lucru vrednic de luare-aminte, atât în mișcarea mâinilor, cât și în cea a picioarelor, a gurii, a glasului sau a minții. Oare nu susții și tu același lucru?

LAHES Întocmai.

SOCRATE Deci dacă m-ar întreba cineva: „Socrate, ce înțelegi prin lucrul pe care, în toate acestea, îl denumim «viteză»?" i-aș răspunde că eu unul numesc viteză (în vorbire, în alergare, ca și în toate
b celelalte) capacitatea de a îndeplini cât mai multe într-un timp cât mai scurt.

LAHES Și ai avea dreptate.

SOCRATE Încearcă deci și tu, Lahes, să explici astfel curajul: ce fel de capacitate – aceeași față de plăcere, de durere ca și de toate cele în care am zis adineaori că se manifestă – primește în consecință numele de „curaj"

LAHES Mie mi se pare că este o anumită dârzenie a sufletului, dacă trebuie să explic ce au acestea toate comun prin firea lor. c

SOCRATE Sigur că trebuie, ca să putem răspunde la întrebarea pe care ne-am pus-o. Eu am totuşi impresia următoare: nu cred că eşti de părere că orice fel de dârzenie este totuna cu curajul. Iată şi dovada: sunt aproape sigur, Lahes, că numeri curajul printre cele mai frumoase lucruri.

LAHES Să ştii bine că printre cele mai frumoase.

SOCRATE Prin urmare dârzenia condusă de chibzuinţă este cea bună şi frumoasă, aşa e?

LAHES Întocmai.

SOCRATE Dar cea fără chibzuinţă? Nu este ea, dimpotrivă, dău- d nătoare şi stricătoare?

LAHES Da.

SOCRATE Şi ai să spui cumva că este frumos un lucru dăunător şi stricător?

LAHES Sigur că n-ar fi drept, Socrate.

SOCRATE Prin urmare, n-ai să încuviinţezi că o asemenea dârzenie este totuna cu curajul, de vreme ce ea nu este frumoasă, iar curajul este un lucru frumos.

LAHES Este adevărat.

SOCRATE Deci, după spusele tale, „curaj" ar reprezenta o anumită dârzenie însoţită de chibzuinţă.

LAHES Aşa se pare.

SOCRATE Să vedem acum, chibzuinţă faţă de ce? Poate faţă de e orice lucruri, mari şi mici? De pildă, dacă cineva are dârzenia să cheltuiască în mod chibzuit nişte bani, ştiind că după cheltuieli va avea un câştig şi mai mare, l-ai numi şi pe acesta curajos?

LAHES Ei nu, pe Zeus!

SOCRATE Dar ce spui dacă un medic oarecare nu se înduplecă şi rezistă dârz atunci când fiul său sau altcineva ţintuit la pat de o pneumonie cere să i se dea să bea şi să mănânce? a 193

LAHES Nu, nici asta, desigur.

SOCRATE Dar când un bărbat se arată dârz şi hotărât să lupte, după o socoteală chibzuită, ştiind bine că lui îi vor veni şi alţii în

ajutor, că se va bate cu adversari mai puțini și mai slabi decât cei care sunt cu el împreună, ba că are chiar și avantajul terenului? Ai afirma cumva că este curajos acela care luptă cu dârzenie după ce s-a pregătit chibzuind astfel sau acela care are tăria să stea pe loc și să primească lupta în tabăra adversă?

b LAHES Eu cred că aș spune-o despre cel din tabăra adversă, Socrate!

SOCRATE Dar îndrăzneala lui este mai puțin chibzuită decât a celuilalt.

LAHES Este adevărat.

SOCRATE Și n-ai să spui cumva că un om iscusit la călărie, care se bate dârz într-o luptă de cavalerie, este mai puțin curajos decât cel fără știința călăriei?

LAHES Eu unul așa cred.

SOCRATE La fel și despre cel care se bate cu dârzenie cunoscând bine fie aruncatul cu praștia[19], fie trasul cu arcul, fie vreo altă tehnică de a lupta?

c LAHES Întocmai.

SOCRATE Și ai să spui că sunt mai curajoși toți câți au tăria să coboare de bunăvoie și să se cufunde într-o fântână, fără să se priceapă, decât cei care se pricep la asta?

LAHES Ei bine, eu așa judec.

SOCRATE Totuși, Lahes, acești oameni parcă intră în pericol și îl înfruntă cu mai puțină chibzuință decât aceia care îndeplinesc acest lucru cu o oarecare tehnică.

LAHES Așa pare să fie.

d SOCRATE Dar nu ni s-a părut nouă mai înainte că și îndrăzneala și îndârjirea fără de chibzuință sunt urâte și dăunătoare?

LAHES Întocmai.

SOCRATE Pe când, despre curaj eram de acord că e un lucru frumos.

LAHES Da, eram de acord.

SOCRATE Acum însă afirmăm iarăși că lucrul acela urât care este îndârjirea fără chibzuință poate fi considerat curaj.

LAHES Se pare că da.

SOCRATE Şi crezi cumva că este drept ceea ce am spus?

LAHES Pe Zeus, Socrate, nu cred.

SOCRATE Prin urmare, cum spuneai, Lahes, nici tu, nici eu nu e
suntem alcătuiţi în modul dorian: faptele noastre nu ne sunt în armonie cu vorbele. După fapte, pe cât se pare, s-ar putea susţine că nu suntem lipsiţi de curaj, dar după vorbe, cum văd eu, n-ar prea putea să o facă nimeni dacă ar asista la discuţia noastră.

LAHES Acesta este adevărul curat.

SOCRATE Şi atunci? Crezi cumva că ne stă frumos să ne purtăm astfel?

LAHES În nici un caz.

SOCRATE Vrei dar să ne supunem cât de cât recomandării pe care am făcut-o?

LAHES De ce „cât de cât" şi care recomandare?

SOCRATE Recomandarea care ne îndeamnă să rezistăm cu dâr- a 194
zenie. Deci, dacă vrei, să ne îndârjim şi noi şi să rezistăm în cercetarea noastră, ca nu cumva să-şi bată joc de noi Curajul însuşi, că nu ne arătăm destul de curajoşi în căutarea lui – de vreme ce o asemenea dârzenie poate adeseori să fie un semn de curaj.

LAHES Eu unul, Socrate, sunt gata să nu dau bir cu fugiţii, deşi nu prea sunt obişnuit cu asemenea discuţii; m-a cuprins însă un fel de ciudă pe cele spuse mai înainte şi m-am mâniat de-a binelea că b
sunt aşa de puţin în stare să pun în cuvinte ceea ce gândesc. Căci mie unuia mi se pare totuşi că am în minte ce este curajul, dar nu ştiu pe unde mi-a fugit mai adineaori, de n-am putut să-l prind în vorbe şi să spun ce este.

SOCRATE Dar, dragul meu, nu se cuvine ca un bun vânător să-şi urmeze calea şi să nu se lase?

LAHES În tot cazul.

SOCRATE Vrei deci să-l invităm şi pe Nicias la vânătoare, poate cine ştie, se va descurca mai bine decât noi?

LAHES Vreau, cum să nu?!

SOCRATE Hai dar, Nicias, dacă ai vreo putere, vino în ajutorul c
prietenilor care au dat de greu şi s-au încurcat în cercetarea lor. Căci

vezi că noi unii ne-am încurcat; dezleagă-ne din încurcătura noastră spunându-ne ce crezi că este curajul și întărește astfel singur în cuvinte ceea ce gândești.

NICIAS De mult mi se pare, Socrate, că nu definiți bine curajul. Anume, nu vă folosiți de un lucru pe care l-am auzit mai demult excelent exprimat de către tine.

SOCRATE Ce fel de lucru, Nicias?

d NICIAS Te-am auzit adesea spunând că fiecare dintre noi este bun în lucrurile pentru care are iscusință, iar că acolo unde aceasta îi lipsește este rău și prost.

SOCRATE Ce spui tu, Nicias, este, pe Zeus, adevărat.

NICIAS Prin urmare, dacă omul curajos este și bun, e limpede că el este și iscusit.

SOCRATE Ai auzit, Lahes?

LAHES Ei da, dar nu prea pricep ce spune.

SOCRATE Ba mie mi se pare că da, și cred că dânsul definește curajul ca pe un fel de cunoaștere înțeleaptă.

LAHES Ce fel de cunoaștere înțeleaptă, Socrate?

e SOCRATE Nu-l întrebi cumva pe el?

LAHES Ba da.

SOCRATE Hai, spune-i, Nicias, ce fel de cunoaștere este curajul, după opinia ta; nu este, desigur, arta flautului!

NICIAS Deloc.

SOCRATE Nici a kitharei!

NICIAS Nu, desigur.

SOCRATE Dar, atunci, ce fel de știință sau a cui?

LAHES Foarte bine îl întrebi, Socrate, și, chiar, să ne spună care zice el că este!

NICIAS Eu unul, Lahes, o numesc știința pericolelor și a semne-
195 a lor încurajatoare, atât la război, cât și în orice altă privință.

LAHES Ce lucruri fără noimă spune, Socrate!

SOCRATE La ce te referi, Lahes, când spui asta?

LAHES La ce? Oricum, înțelepciunea este una și curajul alta.

SOCRATE Nicias nu este de părerea asta.

LAHES Nu este, pe Zeus, și tocmai de asta bate câmpii!

SOCRATE Atunci să-l lămurim, dar să nu-l insultăm.

NICIAS Nu, Socrate, mie mi se pare că Lahes ar dori să fac și eu până la urmă impresia pe care a făcut-o el mai înainte, anume că spun lucruri fără rost.

LAHES Întocmai, Nicias, și am să încerc să fac să și reiasă asta. b Ce spui tu sunt nimicuri. Uite, la boală, de pildă, nu medicii sunt cei care cunosc pericolele? Sau crezi cumva că le cunosc cei curajoși? Ori poate pe medici îi numești curajoși?

NICIAS În nici un caz.

LAHES Nici pe agricultori, presupun, deși la pericolele care privesc cultura câmpului ei sunt cei care se pricep. La fel și cu toți ceilalți meșteșugari: în meseriile lor ei cunosc atât pericolele, cât și c semnele încurajatoare, dar, pentru asta, nu sunt cu nimic mai mult cei curajoși prin excelență.

SOCRATE Ei, Nicias, cum ți se pare ce spune Lahes? S-ar zice că este un argument.

NICIAS Și este unul, dar nu un argument real.

SOCRATE Cum așa?

NICIAS El crede că medicii cunosc despre bolnavi mai multe decât cele strict privitoare la sănătate și la boală. Dar, în fapt, ei nu știu decât asta; dacă însă pentru cineva sănătatea este mai periculoasă decât boala, crezi cumva, Lahes, că medicii sunt aceia care o știu? Ori poate nu crezi că pentru mulți este mai bine să nu se mai scoale după boală? Asta să-mi spui: susții că a trăi este mai bine pen- d tru toți, dar că nu multora le-ar fi mai bună moartea?

LAHES Da, eu unul așa cred.

NICIAS Dar cei pentru care este mai de folos să fi murit crezi că au a se teme de aceleași lucruri ca și cei pentru care este preferabil să trăiască?

LAHES Nu, desigur.

NICIAS Și cunoașterea lucrului acestuia o dai în seama medicilor sau în a vreunui alt meșteșugar, și nu în a celui care cunoaște bine atât pericolele, cât și semnele încurajatoare – a aceluia pe care eu îl numesc „cel curajos"?

SOCRATE Pricepi bine, Lahes, ce vrea să spună?

e LAHES Bineînțeles: îi numește „curajoși" pe prezicători. Cine altul are să știe pentru cine este mai bine să trăiască decât să fi murit? Dar ia spune, Nicias, despre tine socotești cumva că ești un prezicător sau că nu ești nici prezicător, nici curajos?

NICIAS De ce asta? Socotești poate că prezicătorul este cel căruia îi revine cunoașterea pericolelor și a semnelor încurajatoare?

LAHES Sigur că da! Păi, cui altcuiva?

NICIAS Mult mai degrabă celui despre care vorbesc eu, preabunul meu prieten, pentru că un prezicător trebuie să cunoască doar semnele evenimentelor viitoare – dacă *va avea* cineva *parte* de moarte,
196 a de boală sau de pierderea averii, de victorie sau de înfrângere, fie la război, fie în vreo altă întrecere. Dar de ce *este mai bine* să aibă sau să nu aibă cineva parte, cum de i s-ar cuveni mai mult prezicătorului să decidă decât oricui altcuiva?

LAHES Nu, Socrate, eu nu pricep ce tot vrea să spună. El nu arată deloc cui îi acordă titlul de „om curajos", nici prezicătorului, nici medicului, nici nimănui, decât dacă n-o fi vorbind de vreun zeu. Mi se pare deci că Nicias nu vrea să recunoască cinstit că nu vor-
b bește serios, ci se răsucește de colo până colo ca să-și ascundă încurcătura. Dar și noi doi – tu și cu mine, zic – puteam foarte bine adineaori să ne răsucim așa dacă țineam să nu lăsăm impresia că ne contrazicem singuri. Dacă ar fi fost să ne aflăm cu disputa noastră într-un tribunal, ei bine, atunci ar mai fi avut vreun rost să ne purtăm astfel; acum însă, și într-o asemenea societate, de ce ar mai căuta cineva să-și facă din fraze zadarnice podoabă?

c SOCRATE Și mie mi se pare, Lahes, că n-ar avea nici un rost. Dar să vedem dacă nu cumva Nicias este încredințat că aduce un argument valabil și că nu vorbește de dragul vorbelor. Să aflăm mai lămurit de la el care-i este gândul și, dacă o să ni se pară că argumentul lui rezistă, îi vom da dreptate, iar de nu, îl vom lămuri noi pe el.

LAHES Tu, Socrate, dacă vrei să mai afli ceva, fă-o; eu însă parcă aș fi destul de lămurit.

SOCRATE Eu unul nu văd nici o piedică. Am să fac deci cercetarea în comun, atât pentru mine, cât și pentru tine.

LAHES Perfect.

SOCRATE Spune-mi dar, Nicias, sau mai degrabă spune-ne, căci Lahes și cu mine împărtășim același punct de vedere: susții cumva că se numește curaj știința pericolelor și a semnelor încurajatoare? d

NICIAS Desigur.

SOCRATE Dar că nu toată lumea știe acest lucru, de vreme ce nici medicul, nici prezicătorul nu au cum să-l afle și cum să ajungă curajoși fără să fi intrat mai întâi în posesia acestei științe. Nu așa ziceai?

NICIAS Ba chiar așa.

SOCRATE Atunci într-adevăr, vorba proverbului, „nu-i tot porcul știutor"[20] și n-are cum să ajungă curajos.

NICIAS Mie mi se pare că nu.

SOCRATE Prin urmare, Nicias, este limpede că nu crezi nici e despre scroafa de la Crommyon[21] că a fost curajoasă. Nu spun asta în glumă, ci, după părerea mea, cel care face o asemenea afirmație este silit fie să admită că nici un animal nu are curaj, fie să cadă de acord că un animal oarecare poate fi atât de înțelept, încât – leu, panteră sau mistreț – să aibă știință de ceea ce prea puțini oameni cunosc, tocmai din cauza dificultății de a pricepe; ba, acela care definește curajul așa cum o faci tu este nevoit să admită și că leul și cerbul, taurul și maimuța sunt la fel de înzestrați să fie curajoși.

LAHES Pe zei, că bine zici, Socrate! Și ia spune-ne nouă deschis, a 197 Nicias, afirmi că sunt mai înțelepte decât noi acele animale despre care suntem cu toții de acord că sunt curajoase sau, împotriva tuturor, îndrăznești să nu le socotești curajoase?

NICIAS Într-adevăr, Lahes, eu unul nu cred că au curaj nici animalele, nici vreo altă făptură ce nu cunoaște teama de pericole din pură neștiință; o asemenea ființă îmi pare doar fără frică și fără minte. Crezi oare că-i socotesc curajoși pe toți copilașii care nu se tem de nimic din neștiință? Eu cred, dimpotrivă, că lipsa de frică și b curajul nu sunt unul și același lucru. Apoi, sunt de părere că de prevedere și de curaj au parte foarte puțini, pe când cutezanța, îndrăzneala și lipsa de frică – fără de prevedere – îi caracterizează pe foarte mulți, bărbați și femei, copii și animale. Prin urmare, ființele pe

care tu, laolaltă cu cei mulți, le numești „curajoase" eu le numesc
c „cutezătoare"; curajoase sunt însă, dintre toate câte le-am pomenit, numai cele în stare să gândească.

LAHES Ia fii atent, Socrate, pasămite cât de bine își aduce singur din condei elogiul, iar pe ceilalți, despre care toți ar fi de acord că sunt curajoși, se străduiește să-i sărăcească de această cinstire!

NICIAS Nu-i așa, Lahes, fii fără grijă! Despre tine susțin că ești un înțelept, ba și despre Lamachos[22] și despre mulți alți atenieni, de vreme ce sunteți curajoși.

LAHES N-am să-ți răspund nimic la asta, chiar dacă am eu ce, ca să nu spui că sunt cu adevărat din Aixone[23].

d SOCRATE Nici să nu-i spui nimic, Lahes. Mi se pare că nu ți-ai dat deloc seama că el și-a tras felul acesta de înțelepciune de la prietenul nostru Damon, iar Damon se află mereu împreună cu Prodicos, cel care, între toți sofiștii, pare a face cu cea mai mare măiestrie distincții de numiri[24].

LAHES Așa se și cuvine, Socrate, ca pentru asemenea lucruri să se fălească sofiștii, iar nu un bărbat pe care cetatea îl socotește demn să-i stea în frunte.

e SOCRATE Dar totuși se cuvine, preabunule, ca acela care se află în fruntea celor mai importante treburi publice să dea dovadă de cea mai mare înțelepciune; apoi, Nicias mi se pare vrednic de strădania de a afla la ce anume ia aminte atunci când acordă acest titlu de „curaj"

LAHES Atunci caută s-o afli tu singur, Socrate.

SOCRATE Asta și am de gând să fac, preabunule. Totuși, să nu crezi cumva că am să te las să părăsești poziția noastră comună în păreri, ci ia aminte și cântărește împreună cu noi cele ce se spun.

LAHES Așa să fie, dacă hotărăști că se cuvine.

SOCRATE Eu așa cred. Iar tu Nicias, spune-ne iarăși de la în-
198 a ceput: ai în minte că la începutul conversației noastre luam în considerare curajul ca pe o parte componentă a virtuții?

NICIAS Întocmai.

SOCRATE Astfel că în răspunsurile tale îl vedeai ca pe o parte, alături de altele, a unui întreg care poartă numele de virtute, nu?

NICIAS Cum să nu?

SOCRATE Dar oare le accepți pe aceleași ca și mine? Eu unul, pe lângă curaj, dau numele de „virtute" și înțelepciunii, și spiritului de dreptate, și celorlalte de acest fel. Tu nu?

NICIAS Ba chiar așa. b

SOCRATE Reține deci că până aici suntem de acord, așa că putem să ne îndreptăm atenția către evenimentele periculoase și cele încurajatoare, ca nu cumva tu să crezi că ele sunt unele, iar noi doi că sunt altele. Prin urmare, îți vom arăta ce credem noi, iar tu, în caz că nu ești de acord, ai să ne-o arăți pe înțeles. Noi socotim că pericolele sunt acele lucruri care provoacă într-adevăr teamă, iar semnele încurajatoare sunt acelea care nu o provoacă; apoi, că teama nu o provoacă nici relele trecute, nici cele prezente, ci acelea la care abia ne așteptăm, căci teama este așteptarea unui rău ce va să vină. Sau nu este aceasta și părerea ta, Lahes?

LAHES Întru totul aceasta, Socrate.

SOCRATE Prin urmare, Nicias, părerea noastră este cea pe care c
o auzi: pericolele sunt evenimentele ce stau să fie rele, iar semnele încurajatoare sunt acelea care sau nu vor fi rele, sau vor fi bune. Până aici ești de aceeași sau de o altă părere?

NICIAS Sunt de aceeași părere.

SOCRATE Iar științei care se ocupă de acestea îi dai numele de curaj?

NICIAS Chiar așa.

SOCRATE Să vedem acum dacă suntem de acord – tu și cu noi – și într-o altă privință.

NICIAS Ce fel de privință?

SOCRATE Îți voi spune îndată. În privința cuprinsului unei d
științe, el și cu mine suntem de următoarea părere: știința nu este una cu privire la trecut, alta cu privire la prezent și o alta cu privire la viitor (referitoare la cum ar fi cel mai bine să se întâmple și cum se vor petrece de fapt lucrurile încă neîntâmplate), ci ea este una și aceeași pentru toate acestea. De pildă, în orice moment ar fi vorba, nu există o altă știință privitoare la sănătate decât medicina. Aceasta, unică, supraveghează atât faptele prezente, cât și pe cele trecute și viitoare, laolaltă cu modul în care ele se desfășoară. Și iarăși, tot ceea e

ce crește din pământ se află sub stăpânirea agriculturii. Apoi, în arta războiului – cum ați putea depune mărturie chiar voi înșivă – strategia este aceea care, între altele, știe să prevadă foarte bine și ceea ce stă să se întâmple, fără să considere cumva că trebuie să se supună divinației, ci tocmai să o conducă, dat fiind că știe mai bine ce se întâmplă și ce se va întâmpla într-un război; de altfel, și legea
199 a hotărăște așa, ca nu prezicătorul să-l conducă pe strateg, ci strategul pe prezicător. Așa susținem, nu, Lahes?

LAHES Așa susținem.

SOCRATE Și-apoi? Ești și tu de acord cu noi, Nicias, că într-o chestiune dată o știință unică este aceea care ia seama și la cele viitoare, și la cele prezente, și la cele trecute?

NICIAS Da, Socrate, și eu cred așa.

SOCRATE Iar curajul este, cum spui, preabunul meu prieten,
b știința care privește pericolele și semnele încurajatoare, nu-i așa?

NICIAS Da.

SOCRATE Despre pericole și despre semnele încurajatoare am căzut însă de acord că ele țin, după cum spui, de răul sau de binele care stau să vină.

NICIAS Întocmai.

SOCRATE Iar o știință unică privește aceleași lucruri, indiferent dacă stau să se întâmple sau dacă se petrec oricând altcândva.

NICIAS Așa este.

SOCRATE Prin urmare, curajul nu e numai știința pericolelor și a semnelor încurajatoare, căci, întocmai cu celelalte științe, nu ia
c seama numai la viitor, fie el bun sau rău, ci și la cele ce se petrec în prezent, în trecut sau oricând ar fi să fie.

NICIAS Cam așa s-ar părea.

SOCRATE Așa că nu ne-ai răspuns, Nicias, decât pentru aproape a treia parte a curajului, iar întrebarea noastră era ce este curajul în totalitatea lui. Acum însă s-ar părea că, după opinia ta, curajul nu este numai știința pericolelor și a semnelor încurajatoare, ci acea
d știință care cuprinde tot binele și tot răul oricând ar fi ele să se întâmple. Spui că așa ți-ai schimbat gândul, Nicias, sau cum altfel?

NICIAS Așa cred eu, Socrate.

SOCRATE Prin urmare, crezi cumva, prietene apărat de zei, că poate să rămână mai prejos de Virtute acel om care are cunoştinţă de tot ce este bine, oricând şi oriunde, şi de asemenea de tot ce este rău? Sau ţi se pare, poate, că i-ar lipsi înţelepciunea, dreptatea sau pietatea celui căruia singur îi este pe potrivă să fie cu luare-aminte atât faţă de zei, cât şi faţă de oameni, deosebind ceea ce este şi ceea ce nu este periculos, precum şi să obţină tot binele prin ştiinţa sa de a se adresa tuturor aşa cum se cuvine? e

NICIAS Argumentul tău, Socrate, pare solid.

SOCRATE Atunci, Nicias, despre ce vorbeşti tu acum nu poate fi numai o parte a virtuţii, ci este virtutea însăşi, în întregul ei.

NICIAS Aşa se pare.

SOCRATE Şi totuşi afirmaserăm despre curaj că este doar o parte a virtuţii.

NICIAS Aşa afirmaserăm.

SOCRATE Dar ce spuneam noi adineaori nu pare să corespundă.

NICIAS Nu prea pare.

SOCRATE Prin urmare, Nicias, nu am găsit ce este curajul.

NICIAS Se pare că nu.

LAHES Şi eu care credeam, dragă Nicias, că tu ai să-l găseşti, de vreme ce pentru răspunsurile pe care i le-am dat lui Socrate n-ai avut a 200
decât dispreţ! Şi pe urmă, aveam speranţe mari de tot că o să-ţi zboare în ajutor învăţămintele savante ale lui Damon.

NICIAS Bine că nu-ţi pasă deloc, Lahes, că şi tu însuţi ai lăsat mai înainte să se vadă că nu ştii nimic despre curaj. Nu faci decât să iei aminte dacă nu cumva am să fac şi eu aceeaşi impresie. S-ar zice că pentru tine nu mai are nici o importanţă faptul că nici tu, nici eu nu ştim nimic despre acele lucruri de care s-ar cădea să aibă cunoştinţă un bărbat care vrea să însemne ceva. Aşa că te văd făcând chiar ca toată lumea: la tine însuţi deloc nu te uiţi, dar la alţii da. b

Eu unul însă cred că, în cele discutate mai înainte, m-am exprimat cum se cuvenea, iar dacă unele spuse nu s-au arătat potrivite îşi vor găsi ele îndreptare altă dată, fie împreună cu Damon – de care tu îţi închipui că îţi baţi joc, deşi nu l-ai văzut niciodată la faţă –,

fie împreună cu alții. Iar după ce am să mi le întipăresc bine, am să
c te lămuresc și pe tine, fără zgârcenie, pentru că mi se pare că mai ai
încă nevoie de tare multă învățătură.

LAHES Asta pentru că ești tu un savant, Nicias! Totuși eu am să le dau lor – lui Lysimachos și lui Melesias – un sfat anume: pentru educația celor tineri să ne trimită la plimbare, pe tine și pe mine. Lui Socrate însă, așa cum spuneam la început, să nu-i dea drumul din mână, iar dacă aveam și eu copii de aceeași vârstă, întocmai așa aveam de gând să fac.

NICIAS Cu asta sunt și eu de acord; tinerii aceștia nu au de căutat pe nimeni altul, numai să vrea Socrate să se ocupe de ei; ba, dacă
d ar vrea el, i l-aș trimite și eu, cu cea mai mare plăcere, pe Niceratos[25] al meu, dar, de fiecare dată când îi amintesc câte ceva despre asta, el îmi recomandă pe altcineva, el însuși nearătându-se dispus să o facă. Ia vezi, Lysimachos, poate că ție Socrate o să-ți dea mai multă ascultare.

LYSIMACHOS Așa ar fi și drept, Nicias, căci și eu aș consimți să îndeplinesc pentru el destule lucruri pe care pentru mulți alții nu m-aș învoi să le fac. Ei, ce spui, Socrate? Ai să ne dai cumva ascultare și îți vei da silința ca tinerii aceștia să ajungă cât mai desăvârșiți?

e SOCRATE Ar fi, fără îndoială, un lucru cu totul nevrednic din partea cuiva să nu vrea să-și dea silința ca un altul să ajungă cât mai desăvârșit. Pe de altă parte, dacă din discuția de mai înainte ar fi reieșit că eu stăpânesc cunoașterea aceasta și că ei doi nu o posedă, pe bună dreptate m-ai fi chemat pe mine în ajutor pentru a duce la bun sfârșit această treabă. Cum însă ne aflăm în încurcătură cu toții deopotrivă, ce motiv ar avea cineva să-l prefere pe vreunul dintre noi? Cât pot eu vedea, n-ar avea nici unul.

201 a Dar, așa stând lucrurile, ia vedeți dacă nu vă dau un sfat bun. Eu unul, stimați prieteni, socotesc că trebuie – fără să ne scape vreun cuvânt în afară – să ne căutăm cu toții un maestru cât mai bun, înainte de toate pentru noi înșine (căci avem nevoie de el) și abia apoi pentru cei tineri, și să facem acest lucru fără a cruța nici cheltuială, nici nimic. Să ne lăsăm însă în continuare să fim așa cum

suntem, nu sunt de părere. Iar dacă își va râde cineva de noi că, la vârsta noastră, socotim că mai are rost să umblăm pe la profesori, b
cred că se cuvine să ni-l luăm drept scut pe Homer, care spunea că

Bună nu este rușinea de soață acelui ce n-are.[26]

Așa că, lăsându-i în pace pe cei care ar avea ceva de zis, să ne îngrijim laolaltă de noi și de cei tineri.

LYSIMACHOS Mie unuia îmi plac vorbele tale, Socrate, și cu cât sunt cel mai în vârstă, cu atât sunt mai dornic să stau la învățătură alături de cei tineri. Dar fă asta pentru mine: vino mâine în zori la mine acasă, și nu face altfel, ca să mai stăm la sfat despre acestea toate. Pentru acuma însă, hai să risipim sfatul.

SOCRATE Așa o să fac, Lysimachos. Am să vin la tine mâine, dacă așa vrea Divinitatea.

LYSIS

Traducere, introducere și note de
ALEXANDRU CIZEK

ÎN SUITA APROXIMATIVĂ A OPERELOR PLATONICIENE, LYSIS *ocupă un loc destul de incert și controversat de către comentatorii moderni. Aceasta întrucât se remarcă o neconcordanță între factura compozițională a dialogului și orientarea speculativă ce-i este specifică. În acest sens,* Lysis *are afinități structurale cu dialogurile socratice, fiind, ca și* Ion, Lahes, Charmides, *cei doi* Hippias, *un dialog de tip protreptic, al cărui demers inductiv conclude provizoriu și aparent în mod negativ. Și în* Lysis *întâlnim aceleași turnuri ale spiritului retoric ca și în celelalte dialoguri în care există încă multe afinități cu tipul de argumentare sofistică, de pildă investigația eristică, ce induce paradoxul și negarea premiselor, referința la texte poetice citate ca autoritare, puncte de plecare pentru noi demersuri, interlocuțiunea cu parteneri succesivi etc. Din toate aceste motive* Lysis *este așezat printre dialogurile de tinerețe de către unii învățați ca Alfred Croiset. Pe de altă parte, în investigația asupra corelatelor prieteniei, demersul inductiv ajunge să circumscrie termeni ontologici fără să se oprească în mod definitoriu asupra lor, constituind însă un preludiu pentru maieutica unor dialoguri de maturitate, ca* Banchetul *și* Phaidros. *Pentru acest motiv, P. Friedländer consideră că* Lysis *este un satelit al* Banchetului, *așezându-l în cronologia operei platoniciene între* Phaidros *și* Banchetul.

Din punct de vedere literar, Lysis, *ca și* Charmides, *presupune un cadru mediator, anume narațiunea lui Socrate către un auditor implicit. Pe canavaua acestei relatări se brodează succesivele interlocuții ale lui Socrate cu celelalte personaje ale dialogului, la care naratorul Socrate se referă prin reflexii psihologice sau prin explicitări și detalii privind timpul și spațiul acțiunii relatate. Acest procedeu, de altminteri neuzitat în celelalte dialoguri, cu excepția lui* Charmides, *face ca în* Lysis *elementele de cadru epic și descriptiv (spațiul, evoluția caracterelor) să capete o pondere considerabilă. Condiționat în bună măsură de aceste elemente, distingem mai întâi* preambulul *(de la 203 a până la 206 e), care se petrece în afara Atenei, la intrarea unei palestre. Socrate, trecând prin dreptul acesteia, în drum de la o palestră la alta, este oprit de câțiva tineri ce-i erau bine cunoscuți. În controversa care se iscă imediat cu privire la sentimentele lui Hippothales față de Lysis, Socrate este luat ca arbitru și invitat să intre în palestră. Urmează (între 206 d și 207 c) o descriere expresivă și succintă a reperelor privind scena în care se va petrece dezbaterea socratică. Astfel se succedă, în ordinea firească oricărei narații, intrarea lui Socrate și a grupului de tineri în palestră, înregistrarea prezenței copiilor și efebilor îmbrăcați în haine de sărbătoare în cinstea lui Hermes, îndeletnicirile ocioase ale copiilor și, în sfârșit, identificarea, am zice epifania, lui Lysis. În acest moment am căpătat cunoștință de toate personajele dialogului, a căror atentă conturare psihologică și intelectuală este urmărită în tot cursul dialogului, atât prin notațiile marginale, cât mai ales prin replicile interlocuției. Cu toții par să fie personaje autentice, existente în Atena lui Socrate într-o perioadă care nu se poate stabili cu rigoare. Cu toții pot fi considerați martori și discipoli ai învățăturii socratice. Lysis, centrul de interes în dialog, fiind încă un copil, uimește prin frumusețea și grația sa fizică și sufletească, dar nu mai revine ca personaj în alte dialoguri. Hippothales, menționat ca discipol al lui Socrate de Diogenes Laertios (*Viețile și doctrinele filozofilor, *III, 46), este un efeb, format intelectual după maniera tradițională, persiflată de Socrate; Ctesip este prezent împreună cu vărul său Menexenos la ultimele clipe ale lui Socrate, în* Phaidon, *în timp ce lui Menexenos îi este consacrat un dialog sui-generis, în care Socrate face elogiul Atenei. S-ar putea stabili în economia dialogului o anumită intenționalitate de marcare a personajelor în funcție de tezele care li se atribuie și de felul reacțiilor lor. Se poate vorbi, astfel, de pindaris-*

mul lui Hippothales, de eleatismul lui Lysis, care conotează și o anumită inocență și spontaneitate sufletească, față de care Socrate–Platon manifestă o vădită congenialitate. Tot astfel se poate vorbi despre heraclitismul lui Menexenos și Ctesip, personaje de tip reflexiv.

Într-adevăr, fiecare dintre etapele dialogului se poate demarca în funcție de participarea succesivă a câte două din persona jele amintite. Astfel, în preambul, Hippothales și Ctesip se întreține alternativ cu Socrate, în timp ce dezbaterea propriu-zisă este constituită exclusiv din dialogul alternativ al lui Socrate cu cei doi copii, Lysis și Menexenos. Fiecare etapă a dialogului, care comportă o structură recurentă (expunerea tezei, explicitarea și argumentarea, apoi contraargumentarea și refutația), îi are ca actanți, variabili în mod alternativ, pe unul din cei doi copii. Se poate observa cum și tezele prezentate sunt congruente cu spiritul respectivului interlocutor al lui Socrate. Astfel, discuția inițială despre condițiile prieteniei (între 207 d și 211 a) este purtată împreună cu Lysis. Urmează un scurt intermezzo, în care Lysis se întrece pe sine în grație și afabilitate, iar Socrate se străduiește să-i răspundă spiritual și îndatoritor. Apoi, odată cu revenirea lui Menexenos, discuția ce se poartă cu el se axează asupra definirii termenilor prieteniei (211 d–213 d), până ce se iese din impas prin revenirea lui Lysis ca interlocutor și stabilirea unei relații eleatice între prietenie și asemănare (214 a–215 c). Se iese apoi din noul impas odată cu revenirea lui Menexenos, cel apt pentru subtilități dialectice. Se cercetează mai întâi relația de tip heraclitian între prietenie și contrarietate (215 c–218 c), pentru ca de aici înainte Socrate să formuleze mai mult către sine o serie de exigențe care induc aporii succesive, privind medietatea relației de prietenie (218 c–220 c), soluția utilizării termenului οἰκεῖος, culminând cu impasul și confuzia finală. În aceste aporii și iluminări consecutive, nici Menexenos, și cu atât mai puțin Lysis, nu urmărește cu ușurință logica argumentației lui Socrate, care iese, de fapt, din cadrul structural inițial propus, evoluând gradual către postulările de tip ideatic. Socrate însuși pare derutat de ceea ce rezultă din maieutica sa, încercând să fie solidar cu tinerii săi interlocutori. Potrivit acestei noi turnuri a dezbaterii se modifică în paragrafele finale (de la 218 c înainte) și datele structurale ale dialogului: elementele de cadru se estompează, atenția cea mai mare se îndreaptă asupra zadarnicelor tribulații speculative ale personajului Socrate, care încearcă să iasă dintr-un impas crescând. Totul se curmă însă,

în mod cvasi-dramatic, prin intervenția ex-machina *a pedagogilor, care, nevrând să știe de nimic, pun capăt discuției tocmai când Socrate se gândea s-o reîmprospăteze făcând apel la interlocutori mai maturi, adică la premise mai solide. Acest lucru se va petrece în* Banchetul, *justificându-se astfel rolul de satelit care i se atribuie lui* Lysis *pe lângă marele dialog ce-l complinește și-l supradetermină în mod evident.*

BIBLIOGRAFIE WESTERMAYER, A., *Der Lysis des Platos zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge*, Erlangen, 1875 | BACKS, H., *Über Inhalt und Zweck des platonischen Dialogs Lysis*, Burg, 1881 | GOLDBACHER, A., „Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialogs Lysis", în *Analecta Graeciensia*, Graz, 1893, pp. 123–140 | WIRTH, A., „Platos Lysis nach 394 v. Chr. entstanden", în: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9, 1896, pp. 163–164 | KUIPER, W.E.J., *De Lysidis dialogi origine tempore consilio* (Diss.), Zwolle, 1909 | ROBIN, L., *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908 | SCHUSTER, M., „Zu Lysis 205 c–d", în *Wiener Studien*, 30, 1908, p. 341 | POHLENZ, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, pp. 358 și urm., 365 și urm. | ARNIM, H., VON, *Platons Jugenddialoge*, Leipzig, 1914, pp. 37 și urm. | ARNIM, H., VON, „Platons Lysis", în *Rheinisches Museum*, 71, 1916, pp. 364 și urm. | HILDEBRANDT, K., *Platon*, Berlin, 1933, pp. 105 și urm. | GLASER, K., „Gang und Ergebnis des platonischen Lysis", în: *Wiener Studien*, 53, 1935, pp. 47 și urm. | HOERBER, R.G., „Character portrayal in Plato's Lysis", în: *Classical Journal* 41, 1945–1946, pp. 271 și urm. | GALLI, G., *Due studi di filozofia graeca*, Torino, 1950 | LEVI, A., „La teoria della φιλία nel Liside", în: *Giornale di Metafisica*, 5, 1950, pp. 285–296 | BEGEMANN, A.W., *Plato's Lysis*, Amsterdam, 1960 | FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 85–97, 294–297 | BUCCELLATO, M., „Studi sul dialogo platonico, IV: Il tema della philia e il suo interesse civile nel Liside", în: *Rivista critica di Storia della Filozofia*, XXIII, 1968, pp. 3–20 | HYLAND, D.A., „Ἔρως, ἐπιθυμία and φιλία in Plato", în *Phronesis*, XIII, 1968, pp. 32–36 | DUNCAN, R.B., *The role of the concept of philia in Plato's Dialogues* (Diss.), Yale Univ., 1969, 348 pp. (microfilm) | SCHOPLICK, V., *Der platonische Dialog Lysis* (Diss.), Freiburg, 1969, 90 pp. | LEVIN, D.N., „Some Observations concerning Plato's Lysis", în: *Essays in ancient Greek philosophy*, Albany State Univ. of. N.Y. Press, 1971 | GADAMER, H.G., „Logos und Ergon im platonischen Lysis", în *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1972.

Traducerea s-a făcut după ediția Platon, *Œuvres complètes*, tome II, texte établi par Maurice Croiset, Paris, „Les Belles Lettres", 1960. Dialogul a mai fost tradus în românește de Constantin Noica în volumul Platon, *Lysis*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

[SAU *DESPRE PRIETENIE*, GEN MAIEUTIC][1]

SOCRATE HIPPOTHALES CTESIP
MENEXENOS LYSIS

203 a Mergeam de la Academie către Liceu[2] pe drumul din afara zidului, care trece chiar pe sub el. Când am ajuns în dreptul porții unde se află fântâna lui Panops[3], am dat peste Hippothales, fiul lui Hieronymos, peste Ctesip, fiul lui Paianieus, și alți tineri care stăteau strânși acolo.

Văzându-mă că vin, Hippothales mă întrebă:

„— Unde te duci și de unde vii, Socrate? — De la Academie,
b i-am răspuns, și mă îndrept spre Liceu. — Vino aici la noi, spuse el. Să știi că merită osteneala să te oprești din drum. — Unde zici să vin și despre cine e vorba? l-am întrebat. — Aici, spuse, arătându-mi o incintă din fața zidului care avea poarta deschisă, aici ne petrecem timpul, noi, împreună cu mulți băieți, unul mai frumos
204 a ca altul. — Ce este acolo și despre ce petrecere e vorba? — Este o palestră, spuse, de curând construită și ne petrecem timpul vorbind despre multe lucruri pe care cu drag ți le-am împărtăși și ție. —

Bine faceți, am spus. Dar cine este dascăl acolo? — Chiar prietenul, răspunse el, și admiratorul tău, Miccos[4]. — Pe Zeus, am spus, omul nu este un nepriceput, ci chiar un sofist destoinic. — Vrei deci să vii cu mine ca să-i vezi pe cei dinăuntru? — Mi-ar plăcea mai întâi b să știu ce-aș avea de făcut și care este băiatul cel mai frumos de acolo[5]. — Fiecare cu preferatul său, Socrate. — Al tău cine este, Hippothales? Asta să-mi spui."

Văzându-l că roșește la întrebarea mea, i-am zis: „O, Hippothales, fiu al lui Hieronymos, n-ai decât să nu-mi spui dacă iubești pe cineva sau nu. Căci îmi dau singur seama nu numai că iubești, dar și că ai ajuns departe cu dragostea. Altminteri sunt netrebnic și c nepriceput, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubește și pe cel iubit"[6]. Iar el, auzindu-mă, s-a înroșit încă mai tare.

Atunci Ctesip zise: „— Îți șade bine, Hippothales, să te înroșești și să te codești să-i spui lui Socrate numele băiatului. Ar fi însă destul să zăbovească puțin în preajma ta ca să-i fie lehamite tot auzindu-te cum vorbești despre el. Pe noi ne-a amețit, Socrate, îm- d puindu-ne urechile cu Lysis al lui. Dacă mai și bea ceva, chiar când ne trezim din somn, nu ne mirăm că tot numele lui Lysis îl avem în urechi. Iar ceea ce ne povestește – deși de speriat – nu e nimic în comparație cu poezia și proza pe care le revarsă alteori asupra noastră[7]. Și mai cumplit încă este când își cântă iubitul cu o voce de toată minunăția pe care trebuie, cu voie sau fără voie, s-o ascultăm. Iar acum, când îl întrebi, se înroșește[8]. — Lysis acesta trebuie să fie e foarte tânăr, am spus eu. Așa cred cel puțin pentru că n-am mai auzit de numele lui. — Asta pentru că nu prea i se spune pe nume, ci e chemat încă după numele tatălui său care este foarte cunoscut. Sunt sigur că nu se poate să nu-l știi pe băiat, după chip, ceea ce este de ajuns ca să fie cunoscut. — Spune-mi, al cui este? — E fiul cel mare al lui Democrates din Aixonea. — Bravo, Hippothales, am spus atunci. Te-ai îndrăgostit de un băiat nobil și strălucit în toate privințele. Dar arată-mi și mie acum ceea ce le-ai arătat celorlalți. Vreau să-mi dau seama dacă știi cum trebuie să vorbească un îndrăgostit a 205 despre iubitul său, fie în fața acestuia, fie în fața celorlalți. — Pui vreun preț, Socrate, pe cele ce spune el? — Doar nu vei nega – i-am

răspuns – că ești îndrăgostit de el. — Asta nu, dar neg că fac versuri
și proză, spuse el. — Nu-i zdravăn la minte, spuse Ctesip, ci bate
b câmpii"[9]. Atunci eu i-am spus: „— Nu am nevoie, Hippothales, să-ți
asculț versurile sau cântecele pe care le-ai făcut pentru băiat, ci mă
interesează ce gândești, ca să văd în ce fel te porți cu iubitul tău[10].
— Asta-ți va spune chiar Ctesip, îmi răspunse, care desigur își
amintește și știe totul pe de rost, din moment ce spune că i s-a făcut
lehamite să mă tot asculte. — Pe zei, spuse Ctesip, e întocmai așa,
și este chiar de râs, Socrate. Și cum să nu fie când, îndrăgostit fiind
c și gândindu-te la băiat mai mult ca la orice, nu ești în stare să spui
de la tine nici cât îl duce mintea pe un copil? Cele ce cântă întreaga
cetate despre avuțiile, hergheliile și victoriile pythice, istmice și
nemeene, la cvadrigă și la cursele de întrecere ale lui Democrates,
ale lui Lysis, bunicul băiatului și ale tuturor strămoșilor lor, toate
acestea le recită și le povestește el, precum și alte lucruri străvechi[11].
Deunăzi ne-a descris într-un poem găzduirea lui Heracles de către
strămoșul său: cum l-a primit acesta pe erou, datorită înrudirii lor,
d căci și el era născut din Zeus și din fiica întemeietorului demei, și
multe altele de același soi[12], tot lucruri pe care le cântă babele. Iată
ce ne cântă și ne recită el, silindu-ne să-i dăm ascultare."

Iar eu, auzindu-l, am spus: „— Te faci de râs, Hippothales, dacă-ți
compui și-ți cânți ție însuți imnul de triumf[13], mai înainte de a în-
vinge. — Dar nu-mi compun și nu-mi cânt nimic mie însumi, o,
Socrate. — Așa crezi cel puțin, i-am spus eu. — Cum vine asta?
e spuse el. — Mai presus de toate ție ți se adresează aceste cântece.
Dacă ai să cucerești un asemenea iubit, recitările și cântecele vor fi
spre fala ta, ca adevărate elogii pentru un învingător, dat fiind că ai
avut parte de un asemenea iubit. Însă, dacă el îți scapă, cu cât sunt
mai mari elogiile rostite pentru iubitul tău, cu atât mai tare te vei
face de râs, ca unul care se vede lipsit de un lucru frumos și bun[14].
206 a Cine se pricepe în dragoste[15], prietene, nu-și laudă iubitul mai îna-
inte de a-l cuceri, căci se teme de ce are să-i aducă viitorul. Și tot-
odată, dacă sunt lăudați și ridicați în slăvi, băieții frumoși se umplu
de vanitate și trufie. Sau nu-ți vine să crezi? — Ba da, spuse. — Și
nu ajung ei cu atât mai greu de cucerit cu cât sunt mai vanitoși? —

Se poate. — Ce crezi despre vânătorul care-și sperie vânatul și-l face mai greu de prins? — Desigur că e un prost vânător. — Nu este b
cumva o mare stângăcie să sălbăticești pe cineva prin vorbe și prin cântece, în loc să-l ademenești?[16] — Cred că da. — Vezi, Hippothales, să nu te expui la toate acestea din pricina poeziei tale! Nu vrei să susții totuși că un om care-și face singur rău prin versurile sale este un bun poet de vreme ce se vatămă pe sine însuși[17]. — Nu, pe Zeus, spuse. Ar fi cu totul absurd. Tocmai de aceea mă încredințez ție, Socrate, ca să mă sfătuiești, dacă ai vreo idee, prin ce fel de vorbe c
sau de fapte poți ajunge drag celui pe care-l iubești[18].

— Nu-i ușor de spus. Dacă ai vrea să-l faci să intre în vorbă cu mine, poate aș reuși să-ți arăt cum trebuie să discuți cu el în loc să vorbești și să cânți, așa cum spun ei că faci[19]. — Asta nu-i deloc greu, spuse. Dacă mergi înăuntru cu Ctesip și te așezi să discuți, cred că are să se înfiripeze și el. Căci este deosebit de interesat să asculte. Și totodată, cu prilejul sărbătorilor lui Hermes, adolescenții și copiii d
sunt la un loc unii cu alții[20]. Așa că are să vină la tine. Dacă nu, el îl cunoaște pe Ctesip prin vărul acestuia, Menexenos. Iar cu Menexenos el este cel mai bun camarad. Așa că are să-l cheme Ctesip în caz că nu vine el însuși. — Așa trebuie să facem, am spus eu." Și luându-l cu mine pe Ctesip ne-am îndreptat spre palestră; ceilalți e
veneau în urma noastră.

Intrând acolo, i-am văzut pe toți copiii îmbrăcați de sărbătoare și jucând arșice[21], în timp ce jertfele și celelalte ceremonii erau pe isprăvite. Mulți se jucau afară, în curte, în timp ce alții, într-un colț al vestiarului, înșirau o groază de arșice pe care le alegeau din niște coșulețe. În jurul lor stăteau ceilalți ca privitori. Printre ei era și Lysis, care, stând în picioare și cu cununa pe cap în mijlocul copiilor și a 207
adolescenților, se deosebea într-atât prin înfățișarea sa, încât merita să se spună că e nu numai frumos, ci și desăvârșit în frumusețea sa[22].

Ne-am dus să ne așezăm în partea opusă, unde era liniște, și am început să vorbim între noi. Lysis se tot întorcea să ne privească, fiind limpede că dorea să vină la noi. O vreme însă a zăbovit, șovăind să vină de unul singur; apoi a intrat Menexenos care se jucase în mijlocul curții. Zărindu-ne, pe mine și pe Ctesip, a venit să se b

așeze lângă noi. Lysis, văzându-l, l-a urmat și a venit și el lângă Menexenos. S-au apropiat apoi ceilalți, printre care și Hippothales. Acesta, văzând că sunt mai mulți de față, s-a ascuns după ei, rămânând acolo unde credea că n-o să-l zărească Lysis, de teamă să nu-l supere. Și a stat astfel, ascultând totul de aproape[23].

Iar eu, privindu-l pe Menexenos, i-am spus: „— Fiu al lui De-
c mophon, care din voi doi este mai mare? — Suntem în dispută, spuse. — De bună seamă că și în privința neamului poate fi controversă, am spus.

— Bineînțeles, îmi răspunse. — Și în privința frumuseții, la fel." Amândoi au râs. „— Dar n-am să vă întreb care-i mai bogat dintre voi, deoarece sunteți prieteni. Nu-i așa? — Întocmai, mi-au răspuns. — Doar se zice că bunurile prietenilor sunt comune[24], așa că în privința asta nu vă deosebiți cu nimic între voi, dacă-i adevărat ce spuneți despre prietenia voastră." Au încuviințat.

d Eram pe cale, după aceasta, să-i întreb care dintre ei este mai drept și mai învățat. Dar tocmai atunci a venit cineva să-l ia pe Menexenos, spunând că-l cheamă pedotribul. Cred că avea de adus jertfe[25].

Așa că a plecat, iar eu l-am întrebat pe Lysis:

„— Lysis, oare te iubesc mult tata și mama? — De bună seamă, mi-a răspuns. — Deci ți-ar dori să fii cât mai fericit? — Cum de nu? — Dar crezi că e fericit omul care robește și care nu este lăsat
e să facă nimic din ceea ce ar dori? — Nu, pe Zeus, spuse.

— Iar dacă tatăl și mama te iubesc și doresc să fii fericit, este clar atunci că se străduiesc în toate chipurile să devii fericit. — De bună seamă, spuse.

— Te lasă cumva să faci ce vrei fără să te dojenească și fără să te împiedice de la ceea ce dorești să faci? — Ba, dimpotrivă, Socrate, de la câte și mai câte mă opresc, pe Zeus! — Ce vorbești? l-am în-
208 a trebat. Vor ei să fii fericit, dar te împiedică să faci ceea ce vrei? Ia spune-mi, dacă ai vrea să te urci pe unul dintre carele tatălui tău și să iei hățurile când participă la o întrecere, te-ar lăsa ei ori te-ar împiedica? — Pe Zeus, firește că nu m-ar lăsa. — Dar pe cine ar lăsa? — Pe un vizitiu care primește plată de la tatăl meu. — Ce spui? Îi

îngăduie unui simbriaș mai degrabă decât ție să facă cu caii ce vrea, și încă îi mai dau și bani pentru asta? — Păi cum altfel? spuse. — Dar o căruță cu măgari te lasă ei să conduci, și dacă vrei să iei b
biciul și să-i lovești, îți dau voie? — Cum o să-mi dea voie? — De ce nu? am întrebat eu. Nu-i e nimănui permis să-i lovească? — Ba da, catârgiului, spuse. — Care este sclav sau om liber? — Sclav, spuse. — Pun, pare-se, mai mult preț pe un sclav decât pe tine, fiul lor, și lui îi încredințează bunurile, mai degrabă decât ție, și-l lasă să facă ce vrea, în timp ce ție îți pun opreliști?! Dar să-mi mai spui c
ceva. Te lasă ei să te conduci singur, ori nici asta nu-ți îngăduie? — Cum o să-mi îngăduie?! — Deci te conduce cineva? — Uite pedagogul acela. — Care este sclav. — Dar cum altfel? E sclavul nostru, spuse. — Este un lucru neobișnuit, am spus eu, ca un om liber să fie condus de un sclav. Și în ce fel te conduce pedagogul acesta? — De pildă, mă duce la școală[26]. — Dar nu te conduc și cei de aici, das- d
călii? — De bună seamă. — Deci tatăl tău îți pune, cu bună știință, o sumedenie de stăpâni și cârmuitori. Dar când te duci acasă, la mama, te lasă ea ca să te fericească să faci ce vrei cu lâna ori cu stativul ei când țese? Și nu te oprește să pui mâna pe spatulă, pe vârtelniță ori pe vreo altă unealtă de lucru?" Atunci el râzând spuse: „— Pe Zeus, Socrate, nu numai că mă oprește, dar m-ar și bate dac-aș e
pune mâna. — Heracle! am spus eu, oare n-ai greșit cu ceva tatălui sau mamei tale? — Pe Zeus, nicidecum, spuse el.

— Atunci, pentru ce te împiedică ei cu atâta strășnicie să fii fericit și să faci ceea ce vrei și te cresc cât e ziua de lungă ținându-te la cheremul altcuiva și, într-un cuvânt, nelăsându-te să faci mai nimic din ce dorești? S-ar zice deci că avuția, oricât de mare este, nu-ți e de nici un folos, din moment ce oricine dispune de ea mai degrabă decât tine. Și până și trupul tău, atât de frumos, și el este a 209
cultivat și îngrijit de altcineva. Tu nu dispui de nimic, Lysis, și nu faci nimic din ceea ce dorești. — Pentru că n-am încă vârsta, Socrate.

— Nu cred că asta te-ar opri, fiu al lui Demophon, pentru că, de bună seamă, sunt lucruri pe care și tata, și mama ți le îngăduie, fără să aștepte să fii de o anumită vârstă. Când vor să li se citească sau b
să li se scrie ceva, desigur că recurg la tine, mai degrabă decât la

oricine altul din casă. Nu-i așa? — Întocmai, spuse. — Așa că ți-e permis atunci să scrii care literă vrei tu mai întâi, și care în al doilea rând; și tot așa când citești. Și când iei lira, firește, nu te împiedică nici tata, nici mama să întinzi și să destinzi oricare coardă vrei tu, să le faci să vibreze și să le lovești cu plectrul. Sau te împiedică?[27] — Nu, desigur. — Care să fie motivul, Lysis, că de la acestea nu te împ
c iedică, dar te împiedică în celelalte cazuri, de care vorbeam? — Probabil, spuse, pentru că în unele privințe mă pricep, iar în altele nu.

— Bine, prietene, am spus. Deci tata nu așteaptă să ajungi la o anumită vârstă spre a-ți încredința totul, ci, în ziua în care o să considere că te pricepi mai bine decât el, atunci o să se dea pe mâna ta, el și cu tot ce-i al lui. — Așa cred, spuse. — Bine, dar ia să vedem,
d am spus; n-are și vecinul aceeași socoteală ca și tatăl tău cu privire la tine? Ce crezi? Are să-ți încredințeze el conducerea gospodăriei când o să considere că te pricepi mai bine ca el să gospodărești, ori o să rămână tot el stăpân? — Cred că are să mi-o încredințeze mie. — Dar atenienii? Nu crezi că o să-ți încredințeze și ei treburile lor când au să vadă că te pricepi de ajuns? — Ba da.

— Pe Zeus, am spus, dar Marele Rege? O să-i îngăduie, oare, fiului său mai mare, căruia îi va trece stăpânirea Asiei, să pună în
e zeama de carne fiartă ce-o vrea el? Ori nouă, dacă venind la el îi arătăm că ne pricepem mai bine decât fiul său la gătit carnea? — E clar că nouă, spuse. — Și pe el n-o să-l lase să pună nimic în mâncare, în timp ce pe noi n-o să ne oprească să punem câtă sare vrem. — Cum altfel?! — Iar dacă fiul său ar suferi de ochi, i-ar da voie să
și-i trateze singur, deși nu se pricepe în medicină, ori l-ar opri? —
210 a L-ar opri. — Dar pe noi, dacă ne-ar ști că suntem medici[28], cred că nu ne-ar împiedica, chiar dacă am vrea să-i deschidem ochii și să presărăm cenușă în ei socotind că ne pricepem cum trebuie.

— Ai dreptate. — Oare nu s-ar încrede în noi, mai degrabă decât în el însuși sau în fiul său, în toate privințele în câte ne-ar socoti mai pricepuți decât ei?[29] — Neapărat, o, Socrate, spuse.

b — Așa stau lucrurile deci, dragă Lysis; în privințele în care dobândim pricepere, cu toții o să se încreadă în noi, și elenii, și barbarii, și bărbații, și femeile. Iar noi o să facem în aceste cazuri tot ce vrem,

fără ca cineva să ne împiedice dinadins. Așa că vom fi liberi și, poruncind altora, noi vom fi stăpânii, ca unii care avem de tras foloasele. Însă acolo unde n-am dobândit pricepere, n-o să ne îngăduie nimeni să facem ce credem de cuviință; cu toții ne vor împiedica, pe cât vor putea, nu numai străinii, ci chiar tata, mama și oricare c
rudă. În această privință ne vom supune altora, lăsând totul în seama lor, astfel că nu vom mai avea de tras nici un folos[30]. Ești de acord că așa se întâmplă? — Sunt de acord.

— Atunci, vom putea oare să ne împrietenim[31] și să ne facem iubiți de cineva, într-o privință în care nu-i suntem de nici un folos?[32] — Nu, desigur, spuse. — Așa că nici tata nu te va îndrăgi pe tine, nici vreun om pe un altul, dacă acesta nu-i este de folos. — Nu, după cum se pare. — Dar atunci când ai să ajungi priceput, băiatule, cu toții îți vor fi prieteni și apropiați, căci vei fi folositor și d
bun; iar dacă nu, nimeni n-are să te îndrăgească, nici tata, nici mama, nici rudele. Și atunci, o, Lysis, poate să se grozăvească cineva în privința unor lucruri pe care încă nu le știe?[33] — Cum o să poată? — Deci ție, care-ți mai trebuie dascăl, îți lipsește știința. — Ai dreptate. — Prin urmare nu poți să te grozăvești cu știința ta din moment ce ești încă neștiutor[34]. — Pe Zeus, spuse, nu pot, Socrate."

Iar eu, ascultându-l, m-am uitat pe furiș la Hippothales, și mai e
că era să fac o imprudență; îmi venise ideea să-i spun: „Așa trebuie, Hippothales, să vorbești cu băieții, ținându-i la respect și tăindu-le din pretenții, și nu cum faci tu, care-i răsfeți și-i umpli de trufie" Văzându-l însă frământat și tulburat de cele spuse, mi-am amintit cum voise să nu-l vadă Lysis că e pe aproape. Așa că m-am răzgândit și am tăcut[35].

În acest timp s-a întors Menexenos și s-a așezat lângă Lysis, de a 211
unde se ridicase. Atunci Lysis mi-a șoptit, alintându-se: „Socrate, ce mi-ai spus mie spune-i și lui Menexenos"[36]. Iar eu i-am răspuns: „— Asta tu ai să-i spui, Lysis. Doar ai fost cu toată luarea-aminte. — Întocmai așa, spuse. — Încearcă deci să-ți amintești cât mai bine de cele vorbite, ca să-i poți reproduce totul cu claritate; iar dac-o să b
uiți ceva, să mă întrebi de îndată ce ne vedem din nou. — Să știi, Socrate, că o să-mi dau toată silința să fac așa. Dar spune-i și lui ceva,

ca să stau și eu să ascult, până ce vine ora de plecat acasă. — Trebuie să fac așa cum ți-e vrerea. Dar vezi, să mă ajuți dacă Menexenos se apucă să mă combată. Ori nu-l știi cât este de amator de contro-
c verse?[37] — Ba da, pe Zeus, îl știu foarte bine, și tocmai de aceea vreau să discuți cu el. — Ca să mă fac de râs? l-am întrebat. — Nu, pe Zeus, spuse, ci ca să-i vii de hac. — În ce fel? l-am întrebat. Asta nu-i ușor cu un om de temut ca el. Doar e discipolul lui Ctesip[38]. Și e de față Ctesip însuși. Nu-l vezi? — Să nu-ți pese de nimeni, Socrate, și să discuți cu el. — Văd că trebuie să discut, am zis."

Acestea le vorbeam între noi, până când Ctesip ne-a întrebat:
d „— Dar ce-i cu voi? Petreceți de unii singuri și noi nu ne împărtășim din discuție?[39] — Ba da, i-am răspuns, vi le împărtășim. Lysis nu pricepe cele ce-i spun, dar crede că Menexenos o să înțeleagă, și-mi cere să-l întreb pe el.

— Atunci de ce nu-l întrebi? — Ba o să-l întreb, i-am răspuns. Răspunde-mi deci, Menexenos, la cele ce-am să te întreb[40]. Mi se întâmplă, încă de când eram copil, să doresc dobândirea unui lucru, așa cum fiecare își dorește câte ceva. Unul vrea să capete cai, altul
e câini, altul aur sau onoruri. Față de acestea, eu rămân indiferent; în schimb sunt foarte avid să-mi fac prieteni și mi-aș dori să dobândesc un bun prieten mai degrabă decât prepelița ori cocoșul cel mai grozav din lume; și, pe Zeus, mai degrabă chiar decât un cal sau un câine. Și cred, pe câine, că decât să dobândesc aurul lui Darius, aș fi mai bucuros de un prieten[41]. Într-atât sunt de dornic să am prie-
212 a teni! Iar când vă văd, pe tine și pe Lysis, sunt uimit și vă fericesc că, atât de tineri fiind, sunteți în stare să dobândiți lucrurile atât de iute și de ușor, că tu te-ai împrietenit atât de repede și de bine cu Lysis, și la fel el cu tine. În ce mă privește, sunt într-atât de departe de așa ceva, încât nu știu nici măcar în ce chip ajunge cineva drag altcuiva[42], ceea ce tocmai vreau să aflu de la tine, care ești un știutor. Așa că spune-mi: când cineva iubește pe altul[43], care dintre cei doi
b este prietenul, cel ce poartă prietenie sau cel căruia i se poartă? Ori nu e nici o deosebire? — Cred, răspunse, că nu e nici o deosebire. — Ce spui? l-am întrebat. Sunt amândoi prieteni unul față de altul și dacă numai unul din ei poartă prietenie celuilalt? — După

părerea mea, da. — Ia să vedem. Nu se poate ca cel ce iubește să nu fie în schimb îndrăgit de către iubitul său? — Ba da. — Dar nu se poate ca cel ce îndrăgește să fie detestat așa cum se pare că pățesc uneori cei iubitori cu iubiții lor?[44] Iubind pe cât de mult le stă în putință, unii consideră că nu li se răspunde cu iubire, iar alții că c
sunt chiar urâți. Sau crezi că asta nu e adevărat? — Ba da, spuse, e foarte adevărat. — Nu înseamnă asta oare că unul iubește, iar celălalt este iubit? — Desigur. — Care din doi este atunci prieten al celuilalt? Cel ce iubește, chiar dacă nu i se răspunde cu dragoste și chiar dacă este detestat, ori cel ce este iubit? Sau în situația asta nici unul nu-i prieten al celuilalt, din moment ce nu se îndrăgesc reciproc? — Mai degrabă așa. — Înseamnă că suntem acum de altă d
părere decât adineaori. Atunci amândoi erau prieteni când unul din ei iubea pe celălalt; iar acum, dacă nu se iubesc amândoi, nici unul din ei nu este prieten al celuilalt. — Tot ce se poate, spuse. — Deci nu-i cu putință să fie prieten cel ce iubește dacă nu se răspunde dragostei sale. — Așa se pare. — Deci nu sunt prieteni ai cailor cei cărora caii nu le răspund la dragoste, nici prieteni ai prepelițelor, de asemenea nici prieteni ai câinilor, ai vinului, ai gimnasticii ori ai înțelepciunii dacă înțelepciunea nu le răspunde la dragoste[45]. Sau fiecare dintre ei iubește, fără să-l aibă drept prieten pe cel iubit[46], și se înșală e
poetul când spune:

Fericit cine are drept prieteni copiii, caii cei vajnici,
Iuții copoi și pe oaspele cel străin?[47]

— Nu cred, spuse el. — Crezi deci că are dreptate? — Da. — Se pare deci, Menexenos, că cel iubit îi este prieten iubitorului său, chiar dacă nu-l iubește și chiar dacă-l urăște? Cum se întâmplă cu pruncii nou-născuți, care încă nu iubesc, ba chiar prind ură când a 213
sunt pedepsiți de mamă sau de tată; dar, și-atunci când ei urăsc, sunt mai dragi părinților ca orice pe lume. — Cred că așa este, spuse. — Rezultă că prieten nu e cel ce poartă, ci cel căruia i se poartă prietenie. — Așa se pare. — Iar dușman este cel urât, și nu cel ce urăște. — Pesemne. — Atunci mulți sunt iubiți de dușmanii lor, dar sunt urâți de prieteni și sunt prieteni față de dușmani, iar față de pri-

b etenii lor sunt dușmani dacă prietenie înseamnă a fi iubit și nu a iubi. Este totuși absurd, prietene dragă, și cred, mai cu seamă, că este imposibil să fii dușman prietenului și prieten dușmanului tău. — Se pare că ai dreptate, Socrate, spuse. — Prin urmare, dacă asta este imposibil înseamnă că cel ce iubește trebuie să fie prietenul celui iubit. — Pesemne. — Și tot așa, cel ce urăște să fie dușmanul
c celui urât. — Neapărat. — Deci vom fi siliți să recunoaștem aceleași lucruri ca adineaori, anume că adesea cineva este prieten cu cine nu-i e prieten, adesea chiar cu cel ce-i e dușman, atunci când iubește pe cel ce nu răspunde iubirii sale sau chiar îl urăște. Adesea poți fi dușman celui ce nu-ți e dușman sau chiar ți-e prieten, dacă urăști pe cel ce nu te urăște sau chiar te iubește. — Tot ce se poate, spuse.

— Ce-o să ne facem atunci, am spus, dacă nu pot fi prieteni cei ce iubesc, nici cei ce sunt iubiți, nici cei ce iubesc și sunt iubiți, ci trebuie să spunem că în afară trebuie să existe alții care-și sunt prieteni[48]. — Pe Zeus, Socrate, nu am nici o idee în privința asta. — Nu
d am greșit, oare, pe de-a-ntregul în căutarea noastră, o, Menexenos? — Așa mi se pare și mie, Socrate, interveni Lysis, și îndată se înroși la față." Cred că vorba îi scăpase fără să vrea, fiindcă urmărea cu sufletul la gură cele ce se discutau. Era clar că ascultase în această stare de spirit.

Atunci eu, vrând să-i dau pace lui Menexenos, m-am simțit încântat de dragostea pentru înțelepciune a lui Lysis și, luându-l ca interlo-
e cutor, am spus[49]: „— Cred că ai dreptate, Lysis, să spui că dacă am fi cercetat bine nu ne-am fi încurcat astfel. Așa că, să nu mai mergem pe calea de-acum, căci căutarea aceasta îmi pare un drum anevoios. Cred că ar trebui să mergem pe unde am mai apucat-o, cercetând pă-
214 a rerile poeților. Ei, într-adevăr, ne sunt părinți și călăuze ale înțelepciunii[50]. Ei arată limpede, fără îndoială, ce înseamnă prietenia, când spun că zeul este cel care-i împrietenește pe oameni, apropiindu-i pe unii de ceilalți. Ei spun cam așa, dacă nu mă-nșel:

Pe cei asemenea mereu zeul unul către altul îi mână[51]

b și-i face să se cunoască. Ori n-ai întâlnit aceste versuri? — Ba da, spuse. — N-ai întâlnit cumva și sentințele celor învățați care susțin

același lucru, că întotdeauna cele ce se aseamănă trebuie să fie prietene între ele? Este vorba de cei care cugetă și scriu despre natură și despre univers[52]. — Știu despre ce e vorba, spuse. — Și n-au dreptate? l-am întrebat. — Poate că da, spuse. — Poate că pe jumătate, am spus, ori poate că pe de-a-ntregul, dar nu-i înțelegem noi. Căci noi credem că omul ticălos, cu cât se apropie de alt ticălos și are mai c
mult de-a face cu el, cu atât îl dușmănește mai tare; pentru că săvârșește nedreptatea, iar între cei nedrepți și cei nedreptățiți nu poate fi prietenie. Nu-i așa? — Așa e, spuse el. — De aceea, pe jumătate cel puțin, nu poate fi adevărat ceea ce s-a spus, dacă ticăloșii se aseamănă între ei. — Ai dreptate. — După părerea mea, ar trebui să se spună că oamenii buni se aseamănă și sunt prieteni între ei, iar cei răi, așa cum le-a ieșit și vorba, nici măcar în sinea lor nu-și află potriva, căci sunt stihinici și nestatornici[53]. Deci cel ce este potrivnic d
și vrăjmaș față de sine, cu anevoie ar mai putea fi pe potrivă și prieten față de altul. Sau nu ești de aceeași părere? — Ba da, spuse. — Deci asta cred eu că vor aceia să înțeleagă, prietene, când spun că cei ce se aseamănă își sunt prieteni, așa cum numai omul bun este prieten cu cel bun, în timp ce omul rău nu se poate defel împrieteni nici cu cel bun, nici cu cel rău. Ești de acord?" — A încuviințat. „— Așa că acum îi cunoaștem pe cei care-și sunt prieteni. Din discuție reiese că numai cei ce sunt buni. — Întru totul de acord. — Și eu, la fel, am spus. Totuși este aici ceva care mă nemul- e
țumește. Să vedem, pe Zeus, ce-i cu bănuiala mea. Cei ce se aseamănă sunt oare prieteni pe măsura asemănării lor și își sunt și de folos în aceeași măsură?[54] Iată mai precis: poate oare cineva să-i aducă asemănătorului său vreun folos sau vreun neajuns pe care acesta să nu și-l poată aduce el însuși?[55] Ori să-l facă să resimtă ceva ce acesta a 215
n-ar putea resimți și singur? Și, dacă nu-și pot fi de nici un ajutor, cum o să mai aibă afecțiune unul pentru altul? Este posibil? — Nu este. — Poate fi prieten cel ce nu resimte afecțiune?[56] — Nicidecum. — Atunci nimeni nu poate fi prieten cu asemănătorul său. Dar omul bun ar putea fi prieten cu altcineva bun, în măsura în care este bun, nu în care îi seamănă? — Probabil. — Cum așa? Oare omul bun, în măsura în care este bun, nu-și ajunge sieși? — Ba da. — Din mo-

ment ce-și ajunge sieși, nu duce lipsă de nimic. — De bună seamă. — Cine nu duce lipsă de nimic nu are de primit nici o satisfacție.
b — Desigur că nu. — Iar cine nu simte o satisfacție nu iubește. — De bună seamă. — Și dacă nu iubește, nu poate fi prieten[57]. — Se pare că nu. — Atunci, cum o să poată fi cât de cât prieteni între ei cei buni, când unii nu regretă lipsa altora, deoarece își ajung sieși de unii singuri, iar când sunt împreună nu-și sunt de nici un folos? În ce chip ar ajunge asemenea oameni să capete însemnătate unii pentru ceilalți? — În nici un chip, spuse. — Deci nu pot fi prieteni
c dacă nu înseamnă nimic unii pentru alții? — Întocmai. — Ia seama, Lysis, cum ne-am mai încurcat! Oare să ne fi înșelat chiar întru totul? — Cum așa? spuse. — Am auzit odată pe cineva spunând – chiar acum mi-aduc aminte – că și cei asemănători, și cei buni își sunt cei mai mari dușmani, și-l invoca drept martor pe Hesiod, cel ce spune că:

Olarul pizmuiește pe olar, poetul pe poet
d *și săracul pe cel sărac*[58].

Și mai spunea că toate celelalte, cu cât seamănă mai mult între ele, cu atât se umplu mai tare de invidie, de vrajbă și de dușmănie; și cu cât sunt mai deosebite, cu atât ajung mai prietene. Că săracul e silit să fie prieten cu cel bogat, și cel slab cu cel puternic, ca să-i fie de ajutor, iar cel bolnav cu medicul. La fel, tot neștiutorul trebuie să-i poarte mulțumire și să-l iubească pe cel învățat. Și acela își con-
e tinua ideea cu mai multă strălucire, spunând că e peste putință ca cei ce seamănă să fie prieteni, ci se întâmplă exact contrariul: tocmai lucrurile cu totul opuse sunt cele mai prietene. Căci fiecare dorește contrariul, și nu asemănătorul său. Uscatul dorește umedul, recele caldul, acrul dulcele, ascuțitul rotunjimea, cel gol dorește umplerea, iar plinul dorește golirea; și toate celelalte în același mod. Contrariile sunt hrană unele pentru celelalte, în timp ce lucrurile asemănătoare nu-și sunt de nici un folos[59]. Toate acestea el le spunea cu multă
216 a vervă, căci era un bun orator. Voi ce credeți? Am întrebat. — Că avea dreptate, după câte pricep, spuse Menexenos[60]. — Putem spune, atunci, că lucrurile contrare sunt în cea mai mare măsură prietene? — Întocmai.

— Fie, am spus. Dar nu ți se pare straniu, o, Menexenos? Imediat o să sară asupra noastră acei preaînvățați maeștri ai disputei[61] și o să ne întrebe dacă nu cumva dușmănia este lucrul cel mai b
contrar prieteniei. Și ce-o să le răspundem? Sau nu trebuie să recunoaștem că au dreptate? — Ba trebuie. — Deci, vor spune ei: dușmanul este prieten cu prietenul, ori prietenul cu dușmanul? — Nici una din două. — Cel drept este oare prieten cu cel nedrept, sau înțeleptul cu desfrânatul, sau cel bun cu cel rău? — Nu cred că e așa. — Și totuși, am spus eu, dacă îndeobște un lucru este prieten cu altul, datorită faptului că sunt contrarii[62], trebuie să fie prietene și cele dinainte. — Trebuie. — Deci nici lucrurile asemănătoare, nici cele contrare nu sunt prietene între ele. — Se pare că nu.

— Ne-a mai rămas încă de cercetat dacă nu cumva prieten în- c
seamnă, de fapt, altceva decât toate acestea, anume dacă nu cumva ceea ce este nici-bun-nici-rău poate fi prieten cu cel bun. — Ce vrei să spui? întrebă el. — Zău că nu-mi dau bine seama, am spus, și de fapt eu însumi sunt amețit de dificultatea discuției. — Îmi vine să cred în vechea zicală că *prieten îți este frumosul*[63]. Așa cum este, el se arată a fi ceva neted și alunecos, care ne scapă și fuge de noi, datorită naturii lui. Spun deci că este frumos lucrul bun. Sau nu ești d
de acord? — Ba da[64].

— Deocamdată fac prorocirea că prieten cu cel frumos și bun este lucrul nici-bun-nici-rău. Ascultă ce mă face să profețesc astfel[65]. Eu consider că există trei feluri de lucruri: bune, rele și nici-bune-nici-rele. Tu ce zici? — Ai dreptate. — Că lucrul bun nu e prieten cu cel bun, nici cel rău cu altul rău și nici cel bun cu cel rău ne-a e
dovedit-o discuția de până acum. Rămâne atunci, dacă admitem că ceva este prieten cu altceva, ca lucrul nici-bun-nici-rău să fie prieten ori cu cel bun, ori cu altul de același soi cu el. Căci în nici un caz n-ar putea fi prieten cu răul. — Ai dreptate. — Dar nici cu asemănătorul său nu poate fi, așa cum am stabilit adineaori. Nu-i așa? — Da. — Deci lucrul nici-bun-nici-rău nu poate fi prieten cu cel care este deopotrivă cu el. — Se pare că nu. — Rămâne ca lucrul nici-bun-nici-rău să fie prieten numai cu lucrul bun. — Așa trebuie, pare-se. a 217

— Oare afirmația asta ne va fi o bună călăuză? Dacă am vrea să ne închipuim cum este un trup sănătos, ne-am gândi la unul care n-are nevoie de medicină și nici de vreun alt ajutor; se înțelege că nici un om sănătos nu este prieten cu medicul în vederea sănătății. Ce crezi? — Desigur că nu. — Va fi prieten numai cel bolnav, din
b cauza bolii. — Cum să nu fie? — Însă boala este un rău, iar medicina este folositoare și bună. — Desigur. — Iar trupul în sine nu este nici-bun-nici-rău. — Întocmai. — Însă din cauza bolii se vede el silit să îndrăgească și să iubească medicina. — Așa cred. — Deci cel nici-bun-nici-rău ajunge prieten cu lucrul bun datorită prezenței răului. — Așa se pare. — Este clar că asta se întâmplă mai înainte ca el să fie făcut rău de către răul care-l posedă. Căci odată devenit rău nu ar mai dori binele și nu i-ar mai fi prieten. Doar am spus că este
c imposibil ca răul să fie prieten cu lucrul bun. — Imposibil, desigur.

— Luați acum seama la ce spun. Susțin că unele lucruri sunt și în sine așa cum apar la un moment dat, în timp ce altele nu[66]. De pildă, dacă cineva vrea să vopsească ceva într-o culoare, pe obiectul vopsit apare culoarea așternută. — De bună seamă.

— Oare obiectul astfel vopsit *este* de culoarea care i s-a așternut? — Nu pricep, spuse el. — Să luăm un exemplu, am spus eu. Dacă
d cineva ți-ar vopsi părul tău cel blond cu cenușă, el ar fi alb sau ar părea că este? — Ar părea, spuse el. — Deci culoarea albă ar fi o aparență. — Da. — Înseamnă că în nici un chip părul nu devine alb și că, în ciuda culorii albe care apare, el nu este nici alb, nici negru. — Ai dreptate. — Dar atunci când, prietene, bătrânețea îl va face de acea culoare, atunci părul *va fi* așa cum va apărea, căci arătând alb el va fi într-adevăr alb. — Cum de nu? — Tocmai asta
e te întreb acum, dacă un lucru, de îndată ce capătă o aparență, devine în ființa sa deopotrivă cu aceasta, ori va fi așa numai în cazul unei anumite aparențe, altminteri nu? — Mai degrabă așa, spuse. — Deci lucrul nici-bun-nici-rău, având uneori răul prezent în el, poate să nu fie încă rău, dar alteori poate să fi devenit astfel. — Întocmai. — Prin urmare, când încă nu este rău, dar are răul prezent în el, însăși această prezență îl face să dorească binele. Dar, de îndată

ce aceasta l-a făcut rău, îl lipsește de dorința și totodată de prietenia
către cel bun. Căci el nu mai este nici-bun-nici-rău, ci rău. Ori răul a 218
nu poate fi prieten cu binele. — Nu, Bineînțeles.

— De aceea putem spune că cei ce sunt deja înțelepți nu mai sunt iubitori de înțelepciune, fie că sunt zei sau oameni. Dar nu sunt iubitori de înțelepciune nici cei care se află într-o ignoranță atât de mare încât sunt răi[67]. Cel rău și ignorant nu poate fi iubitor de înțelepciune. Rămân cei ce au acest rău, neștiința, dar n-au ajuns încă din cauza lui într-atât de obtuzi și ignoranți încât să considere
că știu ceea ce nu știu. De aceea sunt iubitori de înțelepciune cei ce b
sunt încă nici-buni-nici-răi, dar nu o iubesc nici cei răi, nici cei buni. Căci am văzut din discuția de adineaori că un lucru nu este prieten nici cu contrariul, nici cu asemănătorul său. Sau nu vă amintiți? — Ba cât se poate de bine, mi-au răspuns amândoi. — Așa că, o, Lysis și Menexenos, am spus eu, am descoperit pe deplin ce este și ce nu este prietenia. Spunem că există prietenie, în privința sufletului, a trupului, precum și în toate celelalte privințe, atunci când cel-nici-bun-nici-rău, datorită prezenței răului, îl îndrăgește pe cel bun." Amândoi au încuviințat și au fost întru totul de acord că lucrurile stau întocmai[68]. c

Eu însumi eram tare bucuros, întocmai ca un vânător mulțumit de prada sa. Dar atunci, nu știu de unde, mi-a venit bănuiala cât se poate de absurdă că cele stabilite de noi sunt false[69]. Și îndată am grăit cu toată mâhnirea: „— Vai, Lysis și Menexenos, teamă mi-e că ne-am îmbogățit numai în vis! — Ce s-a întâmplat? mă întreabă Mene- d
xenos. — Mă tem, i-am răspuns, că, întocmai ca niște impostori, ne-am folosit de cuvinte înșelătoare în privința prieteniei.

— Cum așa? mă întrebă. — Tocmai asta să vedem, i-am răspuns. Cel care e prieten este prieten cu cineva, nu? — Neapărat, spuse el. — Este el prieten fără nici un motiv și scop, sau în vederea și din pricina unui anumit lucru? — Ba cu un scop și dintr-o pricină[70]. — Oare fiindu-i prieten lucrul în vederea căruia el este prieten cu cel cu care-i prieten, ori nefiindu-i nici prieten, nici dușman? — Nu prea te înțeleg, spuse. — E posibil, am zis eu. Să vedem, poate că altminteri ai să mă urmărești și cred că și eu am să dau mai bine e

seama de ceea ce spun[71]. Spuneam mai înainte că bolnavul este prieten cu medicul, nu-i așa? — Da. — Nu este el prieten cu medicul din cauza bolii și în vederea sănătății? — Ba da. — Iar boala este un rău? — Bineînțeles. — Dar sănătatea? l-am întrebat eu, este ea un bine, un rău, ori nici una din două? — E un bine, răspunse.
219 a — Spuneam deci, mi se pare, că trupul, cel nici-bun-nici-rău, din pricina bolii, adică din pricina unui rău, este prieten cu medicina; iar medicina este un lucru bun. Mai spuneam că prietenia medicinei este căutată în vederea sănătății și că sănătatea este un lucru bun. Așa e? — Desigur. — Sănătatea este ea oare un prieten sau nu? — Este un prieten. — Iar boala este un dușman? — Fără îndoială.
b — Atunci lucrul nici-bun-nici-rău, din pricina unuia rău și dușman este prieten cu unul bun, în vederea altui lucru bun și prieten. — Așa se pare. — Deci un lucru este prieten cu altul în vederea unui prieten și din pricina unui dușman. — Se poate[72]. — Fie, am spus eu. Și pentru că am ajuns aici, să fim cu băgare de seamă, copii, ca să nu ne înșelăm. Să trecem cu vederea faptul că un prieten a devenit prieten cu prietenul său, că deci cei asemănători ajung prieteni între ei, ceea ce spuneam că este cu neputință. Să vedem de nu ne
c înșelăm cumva în ceea ce am afirmat acum. Medicina, spunem noi, este prietenă în vederea sănătății. — Da. — Atunci și sănătatea ne este prietenă. — De bună seamă. — Dacă ne este prietenă, ea ne este în vederea a ceva. — Da. — În vederea unui prieten, dacă ne ținem de ce am recunoscut mai înainte. — Întocmai. — Va fi și acesta prieten în vederea altui prieten?

— Da. — Nu trebuie, oare, să contenim cu mersul nostru mai departe ori să ajungem la un principiu care să nu mai trimită la altă prietenie, ci care să fie tocmai el, prietenul cel dintâi, în vederea
d căruia să putem spune că toate celelalte lucruri ne sunt prietene? — Neapărat.

— Spun aceasta, pentru ca toate celelalte, de care zicem că sunt prietene în vederea prietenului celui dintâi, să nu ne mai amăgească întocmai unor simulacre ale sale, dat fiind că numai el este cel cu adevărat prieten[73]. Să ne gândim în felul următor: când cineva pune mare preț pe un lucru, așa cum un tată își prețuiește fiul mai mult

decât toate celelalte bunuri, nu va pune el preț și pe altceva, tocmai pentru că-și îndrăgește fiul mai presus de toate? De pildă, când ar afla că acesta a băut cucută, n-ar pune el mare preț pe vin dac-ar e
socoti că vinul îi poate salva fiul? — Cum să nu? spuse. — N-ar pune și pe vasul în care s-ar afla vinul? — Bineînțeles. — Asta nu înseamnă nicidecum că el pune mai mare preț pe un vas de lut și pe trei măsuri de vin decât pe fiul său. Iată ce se petrece: toată străduania nu este depusă pentru cele pregătitoare în vederea unui lucru, ci tocmai pentru acel lucru în vederea căruia se fac asemenea pregătiri. Nu rareori spunem că punem mare preț pe aur și pe argint, a 220
ceea ce nu înseamnă nicidecum că-i așa în realitate. Căci lucrul pe care punem cel mai mare preț se vede a fi tocmai acela în vederea căruia se agonisesc și aurul, și toate celelalte. Putem vorbi astfel? — Fără îndoială.

— Oare nu se poate judeca la fel și în privința prieteniei? Ori de câte ori spunem că niște lucruri ne sunt prietene în vederea altui lucru prieten, exprimăm numai o aparență; căci în realitate se în- b
tâmplă să ne fie prieten numai acel lucru către care țintesc toate cele ce reprezintă prietenii. — Într-adevăr, așa se întâmplă. — Deci ceea ce ne este realmente prieten nu mai poate fi prieten în vederea altui lucru prieten. — Într-adevăr. — Atunci trebuie să abandonăm părerea aceasta, pentru ca nu cumva și el să fie prieten în vederea altui lucru prieten. Însă binele ne este prieten? — Sunt de părere că da.

— Înseamnă că binele este îndrăgit din cauza răului, și atunci lucrurile stau astfel: dacă, așa cum spuneam adineaori, date fiind cele trei stări, binele, răul și nici-binele-nici-răul, le-am lua în consi- c
derare numai pe primele două, răul rămânând cu totul deoparte și nemaiafectând nimic, nici trupul, nici sufletul, nici pe celelalte de care spuneam că în sine nu sunt nici-bune-nici-rele, ne-ar mai fi atunci binele de vreun folos, ori ar deveni cu totul inutil? Dacă nimic nu ne-ar mai vătăma și nu am mai avea nevoie de ajutor în d
nici o privință, ar deveni astfel limpede că îndrăgim și iubim binele din pricina răului, pentru că binele este un leac împotriva răului, iar răul este o boală. Și în lipsa bolii nu avem nevoie de nici un leac. Oare așa, prin natura sa, este iubit binele din pricina răului, de către

noi, care suntem la mijloc între rău și bine? Căci binele pentru sine
însuși nu are nevoie de nimic. — Se pare, spuse el, că așa este. — Prin
urmare ne este prieten acel lucru către care tind toate celelalte –
despre care am afirmat că sunt prietene în vederea altui prieten – fără
ca acesta să le fie asemănător. Dat fiind că acestea au în vedere un
e prieten, ele se numesc prietene, când în realitate prieten pare să fie
tocmai contrariul; doar am văzut că prietenul există în vederea
dușmanului[74]. Or, dacă dușmanul ar dispărea, se pare că nici prieten
nu am mai avea. — După câte afirmăm, nici eu nu cred că am mai avea.

— Pe Zeus, am spus, dar, dacă răul ar dispărea, n-ar mai exista
foamea, setea și celelalte? Ori foame va fi cât vor dăinui oamenii și
221 a celelalte viețuitoare, însă fără să le fie vătămătoare? La fel, setea și
celelalte dorințe, care nu sunt rele, vor mai exista ele după dispariția
răului? Ori este ridicol să te întrebi ce va exista atunci și ce nu va
mai exista? Cine-ar putea să știe? Deocamdată asta știm, că acum
foamea poate fi vătămătoare, dar poate fi și folositoare. Nu-i așa?[75]
— Fără îndoială. — Deci, a fi însetat și a avea toate dorințele de
b acest fel este când dăunător, când folositor, când nici una, nici alta.
— De bună seamă. — Iar când dispar lucrurile rele, trebuie oare să
dispară laolaltă cu ele și cele ce prin natura lor nu sunt nici-bune-
nici-rele? — Nicidecum. — Așadar, dorințele, care nu sunt nici-
bune-nici-rele, vor dăinui chiar dacă dispar lucrurile rele. — Așa
se pare. — Este oare posibil ca cel ce iubește și dorește ceva să nu
fie și prieten al lucrului pe care-l dorește și iubește?[76] — Nu cred că
c se poate. — Se pare deci că există lucruri prietene chiar și după
dispariția relelor. — Da. — Însă dacă răul ar fi pricina existenței
prieteniei, odată cu dispariția sa nu s-ar mai putea ca un lucru să
fie prieten cu altul. Deoarece ar fi imposibil ca după dispariția
pricinei să mai existe lucrul care a rezultat din aceasta. — Ai drep-
tate. — Dar noi recunoscusem că prietenia se ivește când îndrăgești
ceva dintr-o anumită pricină. Și nu socoteam noi că, din pricina
răului, lucrul nici-bun-nici-rău este prieten cu cel bun? — Întocmai.
— Or acum, pare-se, din altă pricină ești prieten cu cineva ori cineva
d îți este prieten. — Așa se pare. — Nu cumva, așa cum tocmai spu-
neam, dorința este, de fapt, pricina prieteniei, iar cel ce dorește este

prieten cu cel pe care-l dorește, atunci când îl dorește? Așa că tot ce discutam mai înainte despre prietenie era o sporovăială însăilată ca un lung poem[77]. — Tot ce se poate, spuse. — Numai că, am spus eu, doritorul dorește lucrul de care-i lipsit. Nu-i așa? — Așa este. e
— Deci cel aflat în lipsă este prieten cu lucrul care-i lipsește? — Așa cred. — Și duce lipsa lucrului care-i este luat. — De bună seamă.
— Se pare, atunci, că dragostea, prietenia și dorința au în vedere un lucru care ne este apropiat[78], după cum se vede, o, Lysis și Menexenos." — Au fost de acord. „— Deci, voi care sunteți prieteni între voi prin natură sunteți apropiați unul de celălalt. — Cu siguranță, au răspuns. — Deci, copii, dacă cineva dorește pe un altul sau îl a 222
iubește, nu-l poate dori, nici iubi, nici nu-i poate fi prieten fără să-i fie, într-un fel sau altul, apropiat: fie prin sufletul său, fie prin vreo înclinație sufletească, prin obiceiurile sau prin chipul său. — De bună seamă, spuse Menexenos, în timp ce Lysis tăcea. — Bine, am spus. Iar ceea ce ne este apropiat prin natură se pare că trebuie să ne fie și prieten. — Așa se pare.

— Trebuie deci ca iubitorul cel sincer și neprefăcut să fie îndrăgit de către iubit."

Lysis și Menexenos abia dac-au încuviințat, în timp ce Hippo- b
thales, de plăcere, schimba fețe-fețe.

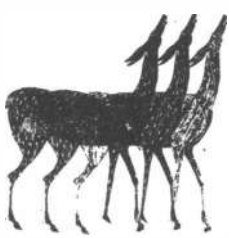
Dar eu, vrând să mai cercetez această idee, am spus: „— Dacă apropiatul diferă de asemănător, cred că am putea, o, Lysis și Menexenos, să definim și prietenia. Dar, dacă se întâmplă ca apropiatul să fie identic cu asemănătorul, nu ne va fi ușor să respingem opinia dinainte, că asemănătorul nu-i este de folos asemănătorului său din pricina asemănării. Căci este absurd să consideri că nefolositorul c
îți este prieten. Vreți deci, dat fiind că suntem ca și îmbătați de discuție, să admitem și să afirmăm că apropiatul este altceva decât asemănătorul?[79] — De bună seamă. — Vom putea susține, atunci, că binele ne este îndeobște apropiat, în timp ce răul ne este străin? Ori că răul este apropiat răului, binele celui bun, și că cel nici-bun-nici-rău este apropiat de cel nici-bun-nici-rău?"[80] — Ei încuviințară că fiecăruia îi este apropiat cel de același fel cu el. „— Ne-am întors deci, copii, iarăși la părerea pe care mai întâi o respingeam, din d

moment ce nedreptul poate fi prieten cu cel nedrept și răul cu cel rău, tot așa cum binele este prieten cu cel bun. — Așa se pare. — Dar cum așa? Dacă spunem că binele și apropiatul sunt identice, asta înseamnă altceva decât că binele este prieten numai cu cel bun? — De bună seamă. — Și noi care credeam că trebuie să combatem tocmai această idee?! Sau nu vă amintiți? — Ne amintim[81].

e — Mai putem aduce ceva în discuție? Ori e limpede că nimic? Trebuie, prin urmare, întocmai ca maeștrii tribunalelor, să reluăm toate cele afirmate. Iar dacă nici cei iubiți, nici cei iubitori, nici asemănătorii, nici neasemănătorii, nici cei buni, nici cei apropiați, nici toate celelalte cazuri câte le-am cercetat – pe care, de fapt, nu mi le mai amintesc, atât au fost de multe – dacă nici unul deci dintre ei nu poate fi prieten, eu nu mai știu ce să zic."

223 a În timp ce spuneam acestea, aveam de gând să provoc la discuție pe careva dintre cei mai vârstnici. Dar atunci, ca niște demoni, se iviră pedagogii, cel al lui Menexenos și cel al lui Lysis, împreună cu frații acestora, și le porunciră să meargă acasă[82]. Căci se făcuse târziu. La început, noi și cei din jur am încercat să-i îndepărtăm. Cum

b însă nu le păsa de noi și continuau să-i cheme, bolborosind furioși, și cum ne-am dat seama că băuseră în cinstea lui Hermes, astfel că nu se putea trata cu ei, ne-am lăsat păgubași și am pus capăt adunării. La plecare le-am mai spus totuși: „O, Lysis și Menexenos, ne-am făcut acum de râs, atât eu, om bătrân, cât și voi. Cei de față, plecând, o să spună că deși ne socotim prieteni unii cu ceilalți, căci eu mă pun în rând cu voi, n-am fost în stare în nici un chip să descoperim ce este prietenia"



CHARMIDES

Traducere, introducere și note de
SIMINA NOICA

PRINTRE DIALOGURILE DE TINEREȚE ALE LUI PLATON, CHARmides *prezintă două trăsături deosebite. În primul rând, trebuie subliniat că dialogul acesta este singurul, în afară de* Statul, *care pune în joc, cu un rol care nu e episodic, rude apropiate ale lui Platon. Aceasta ne va îngădui prezentarea figurii istorice a lui Platon și – în legătură cu poziția lui politică față de Atena – datarea dialogului, precum și fixarea cadrului exterior în care se desfășoară acțiunea. În ce privește a doua trăsătură, vom releva că dialogul valorifică un termen-cheie al culturii grecești,* sophrosýne, *ceea ce creează obligația unor dezvoltări deosebite față de introducerile la alte dialoguri, fiind vorba de un concept privilegiat al vieții spirituale grecești. Vom începe așadar prin a pune în lumină situațiile exterioare ale dialogului, spre a reda apoi semnificațiile lui de adâncime, pe plan lingvistic, istoric și, în ultimă instanță, filozofic.*

I. PERSONAJELE ȘI ÎMPREJURĂRILE DIALOGULUI

A) PERSONAJE – FAMILIA LUI PLATON

Persoanele asupra cărora s-a oprit gândul lui Platon n-au fost alese la întâmplare. Ele își vor aduce contribuția în vederea unei mai bune

reliefări a jocului de idei din întreg dialogul, determinând totodată o mai adâncă angajare a conceptului de sophrosýne *în sfera eticului și a politicului.*

Celor doi interlocutori ai lui Socrate, anume Critias și Charmides, ținând seama atât de rolul pe care-l dețin în desfășurarea dialogului, cât și de acela pe care avea să-l înregistreze istoria, le vom rezerva un spațiu de discuție mai larg. Vom începe însă cu prezentarea unui personaj – pe cât de ciudat, pe atât de lipsit de importanță – a cărui apariție meteorică se va consuma încă din primele două pagini ale dialogului. E Chairephon, impulsivul și puțin zănaticul Chairephon, admirator fervent al lui Socrate și unul dintre discipolii cei mai timpurii ai maestrului. Întrucât participase la politica democrată a cetății, cândva, sub conducerea oligarhilor, avea să fie alungat din Atena.[1] *Dar până atunci, în scurta secvență în care se lasă surprins, Chairephon nu pare câtuși de puțin un adversar al oligarhilor, ci mai degrabă un simplu mijlocitor între maestrul său și Critias, un ins devotat și însuflețit, adevărată pereche a fanaticului (μανικός) Apollodor din* Banchetul.

Să trecem acum la personajele principale.

La douăzeci de ani după spectaculoasele evenimente din 404 – guvernarea tiranică ce a urmat înfrângerii Atenei –, Platon pare să recurgă provocator în dialogul „despre înțelepciune" la două dintre cele mai odioase personaje din fruntea grupării „celor treizeci". După cum se știe, atât Critias, cât și Charmides făcuseră parte din „cei treizeci". O astfel de alegere va fi părut cel puțin ciudată opiniei publice contemporane autorului, dacă ne gândim cât de adânc a operat acea condamnare a guvernului chiar și în conștiința modernă. Numai că un asemenea dezacord dinăuntrul atitudinii lui Platon e doar aparent. Dacă în dialogul acesta Platon îl înfățișează sub o lumină bună pe Critias, „violentul tiran"[2]*, condamnat mai târziu pe plan moral de Socrate însuși, trebuie să ținem seama*

1. Socrate va face apel la împrejurările acestea în cadrul procesului său, invocându-l drept martor pe Chairephon, care, de altfel, în anul 399 nu mai era în viață.

2. Despre care Xenofon spunea că ar fi fost cel mai înșelător, violent și înspăimântător dintre toți oligarhii (*Memorab.* 1, 2, 12).

că o asemenea inadvertență era totuși posibilă de vreme ce momentul fictiv al convorbirii avea să fie așezat în anul 432, deci cu aproape treizeci de ani înaintea instaurării temutului regim. Pe-atunci, un Socrate tânăr, cam de aceeași vârstă cu Critias, putea schița înaintea acestuia o atitudine de aprobare și chiar un anume respect. De pildă, Socrate e cel care-l salută primul[1]*, și ceva mai târziu îi adresează chiar câteva cuvinte măgulitoare*[2]*.*

Dar, pentru a da o și mai plauzibilă motivare ciudatei alegeri de personaje întreprinse de filozof, ar putea fi pus în joc și un alt aspect al problemei. Anume faptul că Platon caută să obțină pe întreg parcursul dialogului o adevărată reabilitare a membrilor familiei sale. Cum bine se știe, Critias, omul politic și literatul, era deopotrivă văr al Perictionei, mama lui Platon. Iar filozoful, în cadrul programului său general de restabilire a valorilor etice, putea încerca acum, cu deplină justificare, să reînchege vechiul prestigiu al bunei sale rude, atât de compromis înaintea actualului regim democrat. Și avea să postuleze o asemenea reevaluare îndeosebi în numele acelor norme etice pe care Critias, la vremea convorbirii cu Socrate, le promova încă din plin. Într-adevăr, printre fragmentele mai timpurii rămase de pe urma lui, s-au păstrat și câteva dintr-o elegie a Spartei, în care lacedemonienilor li se aduceau elogii ca unor oameni care trăiesc sub semnul sophrosýnei.

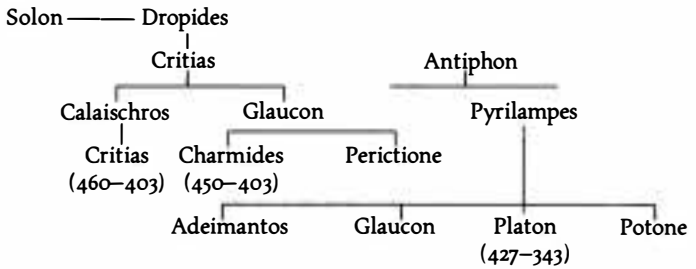
Aceleași eforturi în vederea evitării echivocului și a restabilirii părerilor deformante care stăruiau asupra familiei sale sunt îndreptate de Platon și asupra lui Charmides. Imaginea idealizată a tânărului Charmides, fratele mamei sale, prezintă o înmănunchere de caracteristici care ar putea fi proprii și tânărului Platon. Acesta din urmă era atât de sfios (αἰδήμων) și de cumpănit (κόσμιος), încât – afirma Diogenes Laertios – nu ar fi fost văzut niciodată râzând prea mult. Ca și Charmides, tânărul Platon era înzestrat într-ale poeziei, ca și el îl urmase pe Socrate. De vreme ce Charmides (în opoziție cu tulburarea și agitația specifice celorlalte personaje) se ține liniștit și roșește doar la întrebările celor mai vârstnici, Platon îl arată încă de la începutul dialogului ca fiind în stăpânirea sophrosýnei.

1. *Charmides* 153 c.
2. *Charmides* 154 d.

Dar toate aceste date cu care Platon va potența tiparele preexistente ale personajelor Critias și Charmides, cât și fina pătrundere psihologică cu care-i va însoți pas cu pas de-a lungul dialogului converg în fapt către o unică țintă: elogiul propriei sale familii. Și era ilustră ascendența filozofului! Prin Critias, fiul lui Calaischros, Platon se înrudea cu Dropides, iar despre acesta se spunea că ar fi fost chiar fratele lui Solon. Apoi, acel Pyrilampes, mai ales elogiat în dialog, nu era altul decât cel de-al doilea bărbat al Perictionei, deci tatăl vitreg al filozofului.[1] *Asemenea laude aduse strămoșilor alcătuiesc un topos tradițional al domeniului literar grec, iar* Pythica *a VIII-a a lui Pindar ar constitui în sensul acesta o elocventă dovadă. Dacă în* Lysis *putea interveni o reducere a dimensiunilor encomiasticului până la simplul clișeu literar*[2]*, în schimb în dialogul acesta elogiile aduse strămoșilor sunt concepute pe un ton solemn, aproape ritualic.*[3]

Oricum, asemenea neobișnuite expansiuni de atașament familial își pot găsi întru totul justificarea dacă le raportăm la preocupările majore ale filozofului din acele împrejurări anume. Ar fi vorba de perioada situată îndată după prima călătorie siciliană. La vremea aceea, cele două tagme – a democraților și a oligarhilor – polarizate la cele două extreme ale politicii ateniene păstrau încă vechile manifestări ale dezacordului

1. Spre o mai bună orientare a cititorului reproducem în continuare schema arborelui genealogic al familiei lui Platon, așa cum apare la B. Wille, *op. cit.*, p. 53, luată după J. Kirchner, *Prosopographia Attica*, Berlin, Stemma zu Nr. 11855:



2. „Ditirambicul Hippothales" e luat chiar în râs.

3. Dacă am ține seama doar de risipirea lor în contextul acela de o incantație aproape litanică folosită de Socrate în anticipata contraparte „literară" a speculațiilor de mai târziu (*Ch.* 156 d–157 c).

anilor 404–403. Platon, despre care se știe că fusese atras de momentul politic instaurat de cei treizeci, e pus în situația de a răspunde, într-un fel, atitudinii de iremediabilă dușmănie a conducătorilor contemporani lui. Și o face așa cum am văzut: dând o imagine idealizată a celor doi reprezentanți ai fostului regim oligarhic și obținând totodată reabilitarea propriei sale familii și a trecutului ei politic.

În privința lui Socrate, personaj nelipsit din cuprinsul dialogurilor platonice, nu vom atrage atenția decât asupra unui singur aspect – paradoxal de altfel – al structurii sale umane. Atât în Apărarea lui Socrate, *cât și în* Banchetul *e scoasă în evidență o înaltă dimensiune morală a filozofului, și anume e pusă în joc bravura omului Socrate cu prilejul bătăliei de la Potideea. Dacă aceste două dialoguri adâncesc trăsăturile unui anumit tip uman avântat și însuflețit în curajul său, în* Charmides, *în schimb, din aceeași împrejurare istorică – printr-un curios transfer de virtuți – Platon extrage imaginea unui Socrate măsurat și chibzuit.*

Dar pot alcătui asemenea funcții opuse un echilibru în planul eticului? Rămâne s-o spună exegeza platonică. În dialogul acesta noi am urmărit doar o reabilitare a conceptului de sophrosýne *și, prin urmare, Socrate ne pare inevitabil reținut și* sóphron. *Atât de reținut și de* sóphron, *încât trece sub tăcere orice ispravă a sa din timpul asediului de la Potideea.*

Odată cu portretizarea acestor personaje și justificarea punerii lor în joc, problemele de datare, precum și cele de fixare a timpului și locului unde se desfășoară dialogul capătă un plus de interes.

b) PROBLEME DE DATARE, TIMP ȘI LOC

Prin strânsa lor raportare la marea temă abordată pe plan dialectic, elementele de datare, loc și timp puse în joc de Platon ne-au părut a ilustra, poate mai bine decât în oricare alt dialog, intențiile majore ale autorului. Departe de a rămâne aspecte secundare – ca în cele mai multe cazuri –, asemenea factori converg de astă dată către o neașteptată contribuție informativă și chiar interpretativă. Iată de ce am considerat că merită să le acordăm acestor elemente de datare, timp și loc un spațiu anume, și nu le-am expediat – așa cum se procedează uneori – printr-o simplă notiță de subsol.

Dialogul e presupus a fi fost scris la aproximativ douăzeci de ani după încheierea Războiului Peloponesiac. O asemenea distanță în timp putea fi

în măsură să deschidă autorului nu numai un unghi de perspectivă optim asupra întregii perioade a unor radicale degradări de valori, ci să-i confere totodată și detașarea necesară unor evaluări critice lucide. Ținând seama de atmosfera senină și oarecum degajată a dialogului, redactarea lui a fost adesea stabilită înainte de moartea lui Socrate[1]. *Rezultatele unei exegeze mai noi converg însă către o datare simțitor mai coborâtă. Astfel, cercetători de mărimea unor Wilamowitz-Moellendorff, Max Pohlenz și mai recent Albin Lesky au fixat o nouă perioadă a compunerii lucrării, care s-ar desfășura între* data morții lui Socrate *și* prima călătorie siciliană *a lui Platon*[2]. *În sfârșit, pe baza unei paralele între prima parte a dialogului și rechizitoriul scris de Lysias împotriva lui Euandros, Bernd Witte, ultimul exeget al lui* Charmides[3], *propune drept dată a publicării dialogului intervalul de timp între anul* 388, întoarcerea după prima călătorie siciliană, *și anul* 382.

În general, dialogurile Lysis, Lahes *și* Charmides *sunt înregistrate în cronologia relativă a operelor lui Platon printre cele mai timpurii*[4]. *Dacă ele s-au ivit după prima călătorie siciliană, atunci compunerea lor (și prin aceasta începuturile scrierilor filozofice platonice) trebuie văzută în strânsă legătură cu întemeierea Academiei. Iar în vremea aceea Platon împlinise aproape patruzeci de ani. Raportată la redactarea propriu-zisă, acțiunea fictivă a dialogului se petrece însă la o mare distanță în timp: mai bine de cincizeci de ani! Prin amintirea luptei grele care avusese loc puțin înaintea întoarcerii lui Socrate din tabăra de la Potideea, Platon fixează – încă din primele rânduri ale dialogului – momentul precis al acțiunii: anu-*

1. *Cf.* H. Mutschmann, „Zu Platons Charmides", în: *Hermes* 46, 1911, pp. 473–478.

2. Vezi Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, ed. 1959, p. 179; Max Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913, p. 57; A. Lesky, *Greek Literature*, London, 1966, p. 516.

3. B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970, p. 45.

4. *Cf.* A. Lesky, *op. cit.*, p. 516; H. v. Arnim, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der Platonischen Dialoge*, Wien, 1912, pp. 230–234. Aceste dialoguri sunt analizate și de V. Goldschmidt, în *Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode dialectique*, P.U.F., Paris, 1963, p. 33.

me anul 432. Un apel făcut la pasajul acela în care Tucidide relatează urmările imediate ale bătăliei de la Potideea ar îngădui poate chiar o sugerare a motivelor care l-au determinat pe Platon să dea convorbirii această anumită delimitare istorică.[1] *Ne referim la momentul despărțitor în care istoricul face să urmeze evenimentului amintit acea cunoscută discuție între spartani și corintieni, în cursul căreia intervenția reținută a primilor e judecată de corintieni drept inactivitate dăunătoare.*[2] *Poate, prin trasarea unor asemenea preliminarii temporale identice cu cele puse în joc de istoric cu ocazia pasajului amintit*[3]*, Platon a intenționat să marcheze – și încă de la bun început – acea propensiune către politic pe care avea s-o imprime* sophrosýnei *în evoluția dialogului său.*

Ne propunem în continuare să dăm unele date privind locul de desfășurare a convorbirii, de bună seamă nu din întâmplare ales chiar în preajma locuinței lui Charmides.

În dialogurile acestea timpurii, palestra devine locul propriu-zis al discuțiilor purtate de Socrate. Lysis *așa se deschide*[4]*: în nou construita palestră de la zidul cetății.*[5] *La fel și* Euthydemos[6]*; iar* Lahes *se desfășoară pe locul*[7] *unde făceau exerciții îndeobște hoplitii. Palestra din* Charmides *pare să fi fost de curând amenajată în momentul fictiv al dialogului, afirmă B. Witte*[8]*, sprijinindu-se pe competentele observații ale lui W. Judeich*[9]*, care data clădirea din epoca lui Pericle. Numele ei era datorat, poate, lui Taureas, tatăl lui Andocides. Dar în această privință nu se poate afirma nimic sigur. Alegerea unui asemenea loc, remarca Paul Friedländer, ar fi constituit o primă referire la paralelismul dintre existența trupească și cea spirituală, îndărătul căreia sta însăși unitatea acestor*

1. Vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 42.
2. *Tucid.* I, 67–71.
3. E greu de crezut ca Platon să nu fi cunoscut lucrarea lui Tucidide.
4. Vezi Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.*, p. 190, ori P. Friedländer, *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1930, p. 68.
5. *Lysis* 203 a–204 a.
6. *Euthydemos* 271 a.
7. *Lahes* 178 a.
8. *Op. cit.*, p. 41.
9. W. Judeich, *Topographie von Athen*, München, 1931, p. 140.

două modalități, așa cum avea să fie ea adâncită în cursul dialogului.[1] *Palestra se găsea „în fața templului regal", afirma Socrate la începutul dialogului. Un asemenea lăcaș, amintit într-o inscripție atică din 418 î.Hr., se găsea aproape de zidul cetății*[2]*, în vecinătatea Olimpieionului. Iar aproape de Olimpieion se afla și locuința lui Charmides.*[3] *Iată, de bună seamă, unul dintre motivele care l-au determinat pe Platon să aleagă drept loc al dialogului său această anumită palestră, tocmai nou construită în momentul fictiv al convorbirii.*[4]

Suntem acum în măsură, odată precizate aspectele exterioare ale dialogului – interlocutori, familia lui Platon, împrejurările de timp și loc –, să-l adâncim în el însuși începând cu conceptul pe care-l pune în joc: sophrosýne.

II. SEMNIFICAȚIILE DE ADÂNCIME ALE DIALOGULUI

ÎNȚELESURI LINGVISTICE, ISTORICE ȘI FILOZOFICE

Într-o pătrunzătoare analiză a crizei lumii grecești de la sfârșitul veacului al cincilea, Tucidide punea în discuție ciudata evoluție semantică a câtorva concepte[5]*; a unor asemenea concepte care reprezentaseră până atunci criterii de bază în sistemul tradițional de valori. Termeni care slujiseră vreme îndelungată pentru a desemna cele mai alese virtuți sfârșeau prin a se degrada, prefăcându-și în întregime înțelesul. Un anume fel de a cugeta mai adânc începea să fie luat drept măsură a lașității. O anume chibzuință ori sfială înaintea unor acte de curaj erau*

1. „Nimic nu duce mai sigur de la aparențe la esențe, în lumea platonică, decât spectacolul frumuseții [...]; ea însăși (frumusețea trupească [n.n. – S. N.]) nu este decât o treaptă către frumusețile de ordin superior", *cf. Lysis*, Ed. pt. Liter. Univ., București, 1969, p. 140.

2. „*Das genannte Heiligtum befindet sich im Süden der Akropolis* [...] *zwischen dem diomeischen und dem itonischen Tor*", afirmă B. Witte, *op. cit.*, p. 40.

3. Andocides I, 16.

4. Întregește subtilul comentariu al aceluiași B. Wille, *op. cit.*, p. 41.

5. Tucidide III, 82, 2–5.

socotite drept lipsă de experiență sau chiar teamă.[1] *Astfel, într-o epocă a cercetării științifice și a logicii sofiștilor, istoria izbutea să surprindă din plin discreditarea unor concepte vechi și „respectabile", îndărătul cărora se ascundea în fapt o adevărată răsturnare de valori.*

Și Tucidide era neîntrecut în arta de a pune un diagnostic, iar observația sa era precisă și necruțătoare. Numai că inteligența rece și imparțială a omului de știință nu emitea aproape niciodată judecăți de apreciere. Bogata structură a personalității sale părea lipsită de vibrația eticului. Iată de ce scrisul său se mărginea la simplitatea unor constatări.

Dar în ceasul acela în care normele de viață ale polisului își pierduseră de mult înțelesul, simpla dezvăluire a unor stări de fapt nu putea fi îndeajuns. S-ar fi cerut fără-ndoială și un alt tip de istoric. Poate un cercetător al trecutului care să regândească vechile concepte, să le repună în tradiționalele lor drepturi și totodată să le trimită mai departe. Dar o asemenea reabilitare de valori avea să fie urmărită abia mai târziu. Iar un atare gânditor avea să fie însuși Platon.

Încercarea unor valorificări platoniciene, nu pe linie speculativă, ci pe aceea a unor incursiuni în istoria reală a spiritualității grecești, pare deosebit de ispititoare și îndeosebi pentru dialogul acesta, atât de prins înăuntrul tradițiilor polisului aristocratic grec. Diversele etape ale căutării socratice din Charmides *ar putea fi interpretate astfel ca adevărate momente istorice, legate de evoluția unor concepte tradiționale, și nu doar ca simple trepte dialectice ale speculației propriu-zise. De vreme ce știința binelui și a răului*[2] *e înțeleasă de Platon atât ca o punere în ordine a tuturor celorlalte științe, cât și ca o dominare a lor pe linie axiologică, se relevă totodată și caracterul ei funcțional cu statornice trimiteri către modalitățile social-istorice.*

1. Un interesant comentariu al pasajului din Tucidide e de găsit în *Paideia* lui W. Jaeger, vol. I, Ed. Oxford, 1965, p. 335, iar în studiul „A Period of Opposition to Sophrosyne", *Trans. and Proc. of the American Phil. Ass.*, 78, 1947, pp. 1–17, H. North dă o amplă analiză a conceptului de *sophrosýne* la sfârșitul secolului al V-lea.

2. Ca ultimă definiție dată temei dialogului.

Interesul pentru reabilitarea valorilor susceptibile de a reda o structură unitară haosului unei lumi abia ieșite din război era, de bună seamă, la ordinea zilei în vremea aceea. Și-atunci, de ce nu și-ar fi adâncit Platon cercetarea în jurul conceptului de sophrosýne *și sub asemenea îndemnuri? Să nu fi închis oare complexa personalitate a filozofului înăuntrul ei și un istoric virtual? Un cuget deschis către probleme de natură etică? Ar fi greu de crezut. Căci, în gândul de a obține o nouă deschidere a cugetelor către înțelesuri pierdute de mult, el ar fi putut scrie oricând un dialog. Acesta, de pildă.*

În cadrul formelor evolutive, mereu deschise ale gândirii grecești, adevăratul sens al conceptului de sophrosýne *e greu de precizat. El nu redă întocmai echivalentul unei „virtuți morale", iar uneori – lipsit de orice control conceptual – sugerează mai degrabă un soi de echilibru psihic.*[1] *Alcătuit din radicalul* phren *(diafragmă, simț, minte, cuget) la gradul zero și adjectivul* saos, sôs *(sănătos, teafăr), termenul pare să oscileze chiar și la Platon de la o anume normă de sănătate psihică cu totul modestă și până la idealul filozofic cel mai înalt. A-i da o echivalare literală, așa cum s-a încercat în germană prin* „Heilsinnigkeit", *de pildă, ar însemna nu doar o nestăpânire a întregii sfere conceptuale, ci totodată o incorectitudine față de polisemantismul său. Căci implicațiile termenului acestuia, pornind de la planul mărginit al senzațiilor, ajung să se reproiecteze la scara infinit mai amplă a unei structuri intelectuale, etice și estetice. Imposibilitatea redării conceptului de* sophrosýne *printr-un singur cuvânt ar face*

1. Cercetarea mai nouă, cât și recentele încercări de a găsi o fundamentare istorică medicinei psihosomatice înclină îndeosebi către factorul psihic. Vezi A. Lesky, *History of Greek literature*, London, 1966, p. 515; Yvon Brès, *La Psychologie de Platon*, P.U.F., Paris, 1968, pp. 291–292; P. Lain-Entralgo, „Die platonische Rationalisierung der Besprechung und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort", în: *Hermes*, 86, 1958, pp. 304 și urm.; Rembert Claude, *Étude analytique des allusions médicales de l'œuvre de Platon*, These..., Paris, 1962, p. 50. Argumentarea lor pune în joc mai ales „pretextul acela medical" de la începutul dialogului în care Zalmoxis prezintă o terapeutică a paralelismului trup–suflet.

deci ca echivalarea lui cu termenul „înțelepciune" să fie la fel de nepotrivită ca cea prin „stăpânire de sine", „cumpătare", „socotință", „chibzuință", ori „cumințenie".[1]

Pentru a putea surprinde mai bine amplificarea și totodată diversificarea de conținuturi a sophrosýnei *platonice, vom încerca o scurtă trecere în revistă a evoluției conceptului acestuia de-a lungul perioadelor istorice, începând cu primele lui atestări în textele literare și până la momentul Platon.*

Epopeea înregistrase relativ puține situații caracteristice ale conceptului. La Homer, sophrosýne *părea să acopere în întregime domeniul unei valori generale, cu caracter de precept: bunul-simț. Totuși, din această configurație omogenă ar putea fi desprins un aspect mai precis nuanțat: un fel de sănătate a gândirii care, la omul tânăr, se exprimă printr-o anumită reținere față de cel mai în vârstă.*[2] Sophrosýne *apare, așadar, ca o simplă reacție personală de precauție a insului față de un altul mai sus așezat, integrându-se astfel în sfera manifestărilor psihice. Prin aceasta ea rămâne însă subordonată sfielii (*aidós*), care pune în ordine și atitudinea socială a eroilor homerici în totalitatea ei.*[3]

1. *„Tempérance est trop restreint, sagesse trop vague"*, spunea A.-J. Festugière, în *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 389. P. Friedländer oscilează între *„Gesundheit der Seele"*, *„Besonnenheit"*, *„Sittsamkeit"*, *„Bescheidenheit"*, *„Mass"*, *„Zucht"*. După Wilamowitz-Moellendorff se poate spune în multe cazuri *„Masshaltung"*, *„Selbstzucht"*, *„Bescheidenheit"*, *„aber erschöpfend ist nichts"*. În cadrul exegezei mai recente, Pedro Lain-Entralgo (citat și de A. Lesky) afirmă că e cu neputință de redat într-un singur cuvânt *„den ganzen Komplex von intellectuellen, ethischen und ästhetischen Nuancen [...] die in dem Begriff der Sophrosyne enthalten sind"* Liddell–Scott dă următoarele accepții: 1) *soundness of mind, prudence, discretion.* 2) *moderation in sensual desires, selfcontrol, temperance.* 3) *in a political sense, a moderate form of government.* Iar în *Lexicul lui Platon* al lui Ed. des Places apare alături de *„tempérance"* și *„sagesse pratique"* (*Lexique de Platon*, Paris, 1964, p. 494).

2. De pildă, în *Il.* XXI, 462, Apollo se retrage din luptă în fața unchiului său Poseidon. Vezi și *Od.* IV, 15, 8, XXIII, 30.

3. W. Jaeger, *Paideia*, p. 7.

Dar, înainte de a fi reluată de către cei șapte înțelepți într-un context politic, noțiunea pare să fi fost valorificată în anumite cercuri religioase.[1] *Înăuntrul lor ea primește sensul de întoarcere, după o perioadă de tulburare și neliniște, la o stare de echilibru, de control. Mijloacele puse în joc în vederea obținerii calmului sunt de ordinul diferitelor rituri purificatoare însoțite de muzică și dansuri. Asemenea mijloace, arată J.-P. Vernant, puteau fi uneori mai directe și utilizate cu efect de șoc. De pildă, Pausanias povestește*[2] *că ar fi văzut în sanctuarul lui Heracles la Teba o piatră pe care Atena o azvârlise în capul eroului furios atunci când acesta, rătăcit de* manía, *își masacrase copiii. Iar piatra aceea care avea să aducă liniștea și somnul eroului se numea* sophroníster.

Vindecarea lui Oreste s-a petrecut în împrejurări asemănătoare. Tot Pausanias arată cum Oreste, în plin delir, după uciderea mamei sale, regăsește sophrosýne *abia după săvârșirea unui sacrificiu purificator. Definindu-se prin opoziție față de o* aphrosýne *(nebunie), simțită totodată drept o întinare, conceptul de* sophrosýne *avea să ia în climatul religios al sectelor o coloratură ascetică. Virtute de inhibiție, de abstinență, ea va duce la îndepărtarea răului și la evitarea întinării, nu numai prin înfrângerea impulsurilor erosului și a resorturilor afective în general, ci și printr-o totală dominare de sine. Această stăpânire de sine care dă conținutul* sophrosýnei, *precizează în continuare J.-P. Vernant, pare să implice dacă nu un dualism, cel puțin o anumită tensiune în ființa umană între două elemente opuse: ceea ce ține de ordinul* thymós-*ului, afectivitatea, emoțiile, pasiunile (teme favorite ale poeziei lirice) și ceea ce ține de ordinul unei prudențe reflectate, de un calcul rațional (proprii poeților gnomici).*

Dar, odată cu perioada de criză a polisului inaugurată către sfârșitul secolului al VII-lea și ajunsă la culme în plin secol VI, sophrosýne *dobândește – în afara sectelor religioase – o semnificație morală și politică precisă. Încep să-și facă apariția două curente de gândire și orientare diferite:*

1. Pentru prezentarea evoluției conceptului până la momentul tragediei am folosit aproape exclusiv interesantele analize întreprinse de J.-P. Vernant în *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1969, pp. 80–85.

2. Paus. IX, 11, 21.

unul îndreptat spre individ și salvarea lui, altul către cetate. Prin urmare, pe de o parte, vor fi de găsit grupările religioase din marginea comunității, întoarse asupra lor însele în căutarea purității, pe de alta, cercurile direct angajate în viața publică. Iar acestea din urmă vor repune în joc concepte cu caracter tradițional, ca cel al sophrosýnei, *spre a le conferi un nou conținut politico-social*[1].

Începând chiar în cadrul unei instituții ca agogé *lacedemoniană, consideră J.-P. Vernant, conceptul de* sophrosýne *e sporit de puternice trăsături sociale. El devine o comportare reglementară, obligatorie, marcată prin „reținerea" pe care tânărul trebuie s-o păstreze în toate împrejurările: în ținuta sa, în privire, în cuvintele îndreptate către cei mai vârstnici. Demnitatea comportării ajunge să aibă o semnificație instituțională. Viitorul cetățean trebuie să fie educat în așa fel încât să-și domine emoțiile, instinctele, pasiunile. Noul stil al relațiilor umane stă sub ascultarea acelorași norme de control, echilibru, moderație, pe care le traduc sentențe ca* „medén agán", *sau „cunoaște-te pe tine însuți" Tradiția mai mult sau mai puțin legendară a celor șapte înțelepți ne face să înțelegem mai bine perioada de criză socială a polisului grec din vremea lui Solon. Efortul lor de reflexiune n-a trimis numai la o formulare conceptuală, ci a situat problema morală în contextul ei politic, legând-o de dezvoltarea vieții publice.*

Pentru a reda mai bine realitățile sociale pe care le acoperă idealul de sophrosýne, *Vernant se referă îndeosebi la reformele constituționale ale lui Solon.*[2] *Ca un adevărat mediator se ridicase marele om de stat în centrul cetății. Hotar de neînlăturat, el așază, între „cele două haite", o* sophrosýne *înțeleasă ca virtute a echilibrului și a justei măsuri, capabilă să obțină acordul între cele două extreme ale societății. Pentru a se putea restabili ordinea și* hesychía *(liniștea) cetății trebuia să se frângă aroganța bogaților și să înceteze sclavia demosului. Cu Solon, Dike și Sophrosyne coborâte din cer pe pământ se instalează în agora. Prin urmare, de atunci înainte ele vor avea „de dat socoteală". Grecii vor continua, de bună seamă, să le invoce, dar nici nu vor înceta să le supună discuției.*

1. *Cf.* J.-P. Vernant, *op. cit.*, pp. 87–88.
2. *Op. cit.*, pp. 82–84.

Odată cu Theognis, cuvântul pătrunde – în opoziție cu Hybris – într-un context predominant politic.[1] *El va însemna pentru poetul gnomic recunoașterea autorității de stat și supunerea la sistemul social existent.*[2] *O continuitate cu conceptul homeric se păstrează încă, întrucât și în acest nou domeniu al sensului, dependenții sociali, „cetățenii" (*astoí*), sunt aceia care dovedesc* sophrosýne *prin reținerea lor. În epoca de* acmé*, de maximă înflorire a polisului atenian*[3]*, ilustrată de primii, sensul cuvântului se lărgește dincolo de înțelesul social, ajungând să redea și relația oameni–zei. Și de data aceasta structura sa rămâne neschimbată. Prin faptul că omul recunoaște existența divinului, el devine totodată conștient de propriile sale limite. În tragedie, nemaifiind în joc situația individuală a omului tânăr, ori anumite probleme de dependență socială, ci pur și simplu adâncirea faptelor de conștiință, oamenii ajung să experimenteze superioritatea divinului și necesitatea de a-i recunoaște acțiunea.*

Pentru prima oară sophrosýne *dobândește la Eschil dimensiunea cea nouă, ajungând să se refere, dincolo de aspectul personal și social, la cel divin. La baza conflictului dramatic din* Perșii*, subliniază B. Witte*[4]*, el va așeza o adevărată prime jduire cu caracter existențial a omului, provenită din pierderea „gândirii sănătoase". Astfel, nechibzuința atacului lui Xerxes, interpretată în opoziție cu comportarea obișnuită a unui individ „*sóphron*", va da victoriei ateniene de la Salamina un înțeles religios. Când corul bătrânilor perși numește acțiunea lui Xerxes drept „irațională"*

1. *Theognis* 39–42: „Cyrnos, cetatea e grea [...] și mă tem să n-aducă pe lume. [...] Încă se-arată cuminți (σαόφρονες) cetățenii, în schimb cei la cârmă [...]" Un înțeles asemănător îi revine cuvântului în interpretarea mitului hesiodic al vârstei de fier, unde *aidós* e înlocuită cu *sophrosýne* (1135–1140).

2. Vezi H. North, „Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature", în: *Cornell Studies in Classical Philology* 35, 1966, pp. 16 și urm.

3. O redare a locurilor unde apare *sophrosýne* în perioada clasică a literaturii grecești poate fi urmărită la J. de Vries, „Σωφροσύνη en Grec Classique", în: *Mnemosyne*, 11, 1943, pp. 81–101, și H. North, *op. cit.* Pentru analiza de ansamblu a conceptului am folosit îndeosebi lucrarea lui B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, pp. 11–24.

4. *Op. cit.*, pp. 13 și urm.

(δυσφρόνως), „Xerxes i-a mânat... vai!/Xerxes i-a frânt... o, jale!/Xerxes ca un nebun, a-mpins navele-n larg"[1], *iar Darius confirmă această judecată arătând că „tânăr, el pricepe numai tinerescul" (...νέος ἐὼν νέα φρονεῖ)*[2], *e găsită atunci o primă cauză a nefericirii chiar în vârsta neîmplinită a tânărului rege. Căci „fără știință a săvârșit el acestea din semeție tinerească"*[3]. *Iar bătrâna regină Atossa va trage la răspundere influența socială care a contribuit la decăderea fiului ei. El a avut relații cu „oameni răi care i-au judecat reținerea drept ἀνανδρία și prin aceasta l-au împins la fapte funeste"*[4].

Dar, în vreme ce toate judecățile acestea erau de natură pur umană, Eschil îl va înfățișa pe Dareios în stare să dea un sens adânc religios împrejurărilor. Bătrânul rege care s-a întors din Hades ca un „daimon puternic" (τόν τε δαίμονα Δαρεῖον), aducând de acolo oracolele zeilor, a fost singurul care a recunoscut că nenorocirea fiului său a fost trimisă de zei. („Și a venit, vai, un mare daimon, iar el n-a mai gândit cum se cuvine.") Distrugerea templelor, a altarelor grecești, sacrilegiile împotriva zeilor, toate s-au dovedit a fi exprimarea exterioară a unei orbiri spirituale care îi desconsidera pe zei în esența lor. („Deși muritor, credea el că poate învinge toți zeii.") Necesitatea recunoașterii divinului care constituie conținutul sophrosýnei *din* Perșii *a fost redată de Eschil în* Eumenidele *ca unul dintre principiile ordinii de stat democratice. Aici, Areopagul va prelua funcția vechilor zeități spre a călăuzi oamenii prin* teamă *spre* sophrosýne.

O relație asemănătoare între teamă și chibzuință așază cu 20 de ani mai târziu Sofocle în Aias. *Menelau îi cere „unui ins din popor" să se supună altuia mai sus așezat*[5], *căci „numai teama menține legile unei cetăți". Și nici chiar o armată n-ar vrea să fie condusă spre înțelepciune „dacă nu cunoaște șanțul de apărare al spaimei și al sfielii"*[6]. *Deși Menelau folosește aceleași cuvinte ca Atena în* Eumenidele, *înțelesul spuselor sale e cu totul altul. Pentru el, care vorbește din propriul îndemn și fără ordin*

1. *Perșii* 553.
2. *Ibidem*, 782.
3. *Ibidem*, 744.
4. *Ibidem*, 755.
5. *Aias* 1071.
6. *Ibidem*, 1073.

divin, teama a devenit pur și simplu un fenomen social, un soi de virtute care pune în rânduială comportarea cetățeanului obișnuit față de stat.[1] *Așadar, spre deosebire de Eschil, Sofocle desprinde* sophrosyne *din sistemul de relații religios și, întemeind-o pe spaimă – înțeleasă ca fenomen social – îi dă dintr-odată un sens numai în realitatea politică. Are loc, prin urmare, o scindare a* sophrosýnei *într-un concept etic și unul politic, pierzându-se unitatea din vremea lui Eschil.*

Dar conținutul etic al sophrosýnei *întâlnește către sfârșitul secolului al V-lea o foarte întinsă relativizare. Când Euripide, în* Hippolitos-*ul său pus în scenă în 428 î.Hr., îl lasă pe erou să spună despre el că „i-ar întrece pe toți în* sophrosýne*" (995, 1100), atunci nu mai poate fi vorba de acea sferă atotcuprinzătoare a conceptului care închidea laolaltă oameni și zei. Hippolitos slujește unei singure zeițe, sfioasa Artemis. Iar conceptul de* sophrosýne *nu poate avea pentru el decât sensul restrâns de „reținere tinerească" sau unul încă și mai special de „abstinență sexuală"*[2]*.*

Când Fedra, în dragostea ei pentru tânărul Hippolitos, își dorea îndeletniciri întocmai celor ale lui[3]*, sub dojana zeiței Cypris o prinde rușinea la un asemenea gând.*[4] *Astfel de aprecieri opuse relevă faptul că acțiunile oamenilor ajunseseră să nu mai fie socotite clare, ele primind valoare sau nonvaloare în funcție de ținuta morală cu care erau duse la bun sfârșit. Această ambiguitate a faptelor umane condiționează totodată o ambiguitate a limbii. Despre sfială, virtutea de care Hippolitos e mai mândru decât de oricare alta, Fedra spune: „aceeași este îndoită, una nu rea, alta o povară caselor". „Dacă ar fi ceva sigur măsura dreaptă, ea n-ar mai fi* îndoită *sub același nume."*[5] *Hippolitos, prin unilaterala sa* sophrosýne*, păcătuiește împotriva legii unei alte zeițe. Și tocmai în aceasta constă ironia tragică a acestei piese. Educația Afroditei despre* sophrosýne *se întoarce tocmai împotriva aceluia care are dreptul să creadă despre el că stăpânește această virtute mai presus de toți oamenii.*

1. Compară cu discursul funebru ținut de Pericle (Tucid. II, 37, 3), unde teama față de zei e înlocuită cu teama față de legi.

2. *Hip.*, V, 78, 1003.

3. *Ibidem*, V, 208, 215, 228.

4. *Ibidem*, V, 232–241, 246.

5. *Ibidem*, V, 385.

Iată deci cum nesiguranța normei morale ajunge la Euripide moment creator de tensiune în acțiunea dramatică. Iar confuzia și ambiguitatea la care sunt expuse valorile tradiționale ajung să se manifeste insistent și în limbă. Într-adevăr, drama lui Euripide apare ca un puternic simptom al pierderii valorilor tradiționale; schimbări care vor determina la Atena, către sfârșitul Războiului Peloponesiac, și noul sens al sophrosýnei.

La Tucidide, sophrosýne *primește rareori o accepție exclusiv morală. Ea se manifestă cel mai adesea ca o normă de conduită bazată pe o atitudine de prudență*[1]*, ca un soi de înțelepciune „gândită" – o virtute mai degrabă intelectuală decât morală.*[2] *În cartea I a Istoriei sale, Tucidide îi face pe corintieni să aducă un elogiu destul de rece înaintea modestiei lacedemonienilor*[3]*. Ei insistă mai degrabă asupra consecințelor grave pe care le-ar aduce Spartei o asemenea atitudine față de aliați. Această înțelepciune gândită nu reprezintă altceva decât o prudență calculată și meschină care putea sluji unui Archidamos, de pildă, spre a justifica încetineala și ezitările (τὸ βραδὺ καὶ μέλλον)*[4] *compatrioților săi. În tot cazul, chiar dacă* sophrosýne *păstrează încă o nuanță morală, adjectivul (cu aceeași rădăcină) ἔμφρων (I, 84, 1) îl face pe P. Huart*[5] *să încline net către o valoare intelectuală a conceptului.*

Dar la Tucidide sophrosýne *redevine mai ales un concept de natură politică, cu ajutorul căruia sunt definite particularitățile societății spartane. Dacă în cercurile democrate ale Atenei* sophrosýne *începe să-și piardă înțelesul de normă politică, în schimb în grupările tradițional-aristocrate sau apropiate Spartei ea își păstrează mai departe sensul dobândit. În vremea aceea σωφρονεῖν „was almost identical with being a conservative and an enemy of the radical democrats", afirma V. Ehrenburg într-un*

1. *Corcireenii* (I 32, 4) evocă prin termenul acesta o înțelepciune care e înainte de toate exces de prudență și totodată indiferență față de alții.

2. *„An intellectual rather than a moral virtue"*, după Forbes, citat de Gomme, vol. I, pp. 166–167.

3. Tucid. I, 68, 1.

4. *Ibidem*, I, 84, 1.

5. *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucidide*, Klincsieck, 1968.

interesant studiu[1] *asupra politicii Greciei. Fixarea terminologică a cuvântului merge așa de departe, încât exprimarea* „besonnene Regierung" *putea deveni la Atena echivalent pentru oligarhie.*

Iată cum, în trecerea de la sfârșitul secolului al V-lea către secolul al IV-lea î.Hr., conceptul sophrosýnei *s-a strâmtat de la o normă religios fundată a existenței umane către un soi de deviză a politicii zilei. Față de proliferarea unui individualism de tip citadin, ca cel al tinerei sofistici, conceptul de* sophrosýne *ajunge să-și piardă în vorbirea de toate zilele ponderea sa religioasă, trimițând mai degrabă spre exprimarea unor convenții sociale. Decăderea lui sub ascuțișul criticii necruțătoare a sofiștilor, cât și un nou sens pe care-l adoptă – mai degrabă restrictiv și rațional – pot fi relevate în cursul lungii discuții dintre Socrate și Callicles din dialogul* Gorgias[2]. *Faptul că sofiștii ajung să surprindă în interiorul vechiului concept o simplă convenție (*nómos*) poate fi urmărit în răspunsul lui Callicles care se încheie astfel: „[...] nefiind capabile să-și agonisească cele trebuitoare pentru împlinirea dorințelor, mulțimile laudă cumpătarea și dreptatea: o fac din lașitate*[3] *[...]; virtutea și fericirea nu-s decât mijloace cu ajutorul cărora omul își poate mări plăcerea, neînfrânarea și libertatea. Celelalte sunt înfrumusețări înșelătoare,* convenții de-ale oamenilor împotriva naturii, *sunt vorbe goale, praf și fum"*[4]. *De fapt, în cuvintele lui Callicles sunt relevate din plin teoriile filozofice care duseseră la răsturnarea valorilor sociale și morale înfățișată și de un Tucidide. Istoricul fiind acela – așa cum s-a mai arătat – care a subliniat faptul că destrămarea ordinii sociale a fost cauza principală a confuziei în limbă. Iar o asemenea oscilație a tradiționalelor concepte poate fi regăsită aproape întocmai în* Statul: *„Vorbele mincinoase și lingușitoare care țin în stăpânire sufletul omului democrat numesc sfiala simplitate și o resping fără cinste [...];*

1. „Polypragmosyne: A Study in Greek Politics", J.H.S. 67, 1947, pp. 46–47.

2. Vezi *Gorgias* 491 d.

3. În *Phaidros* (68 c–69 a) și în *Statul* 430 e, Platon însuși pune în valoare aceste argumente ale sofiștilor spre a arăta că *sophrosýne* e plină de contraziceri („cei cumpătați [...] sunt chibzuiți din pricina unei anumite necumpătări [...]; se tem să nu fie lipsiți de alte plăceri și, tocmai fiindcă doresc plăcerile [...]") (68 e).

4. *Gorgias* 492 b-c.

pe sophrosýne *o numesc «lipsă de bărbăție», o insultă și o aruncă afară"[1]. Amărăciunea unor asemenea judecăți provenea de bună seamă și în urma constatărilor făcute de însuși Platon când, abia după condamnarea la moarte a lui Socrate, ajunsese să-și dea seama de haosul care domnea în cetatea sa.*

Iată prin urmare cum filozoful care punea în joc acuitatea și rigoarea unei judecăți consonante cu spiritul acelei epoci de adânci frământări ajunge la dezmințirea unui regim care se voia „democratic"; la aceeași dezmințire la care trimitea, cu ani în urmă, istoricul. Întocmai lui Tucidide, el descoperă faptul că, în noua ierarhie a valorilor, sophrosýne *și-a pierdut locul de frunte; și astfel Platon devine la fel de conștient de fluctuațiile valorice care au dus până la urmă la convertirea uneia dintre cele mai importante norme etice, intelectuale și religioase într-o simplă convenție socială.*

La capătul acestei lungi treceri în revistă a celor mai de seamă înțelesuri pe care le-a vehiculat conceptul de sophrosýne *începând cu epopeile homerice, ne întoarcem la cele câteva cuvinte de la început, prin care intenționam să descoperim în Platon un tălmăcitor al tradiționalelor valori. Spre deosebire de Tucidide, care căuta să surprindă în evoluția sensurilor unor cuvinte un simplu indiciu de primejduire a chiar sistemului de ordine social, Platon pare să ceară gândului un spor. Ceea ce se petrecea cu Socrate al său, care, ori de câte ori îi cerea interlocutorului „un lucru mărunt de tot"[2], cerea în fapt ceva hotărâtor pentru mersul înainte al dialogului, pare să se întâmple de data aceasta și cu Platon.*

Cât despre sporul acela de gând și cât va fi fost el de hotărâtor în revalorificarea unui concept, urmează s-o spună însuși dialogul.

Am urmărit, așadar, înainte de a trece la Platon, bogăția conceptului de sophrosýne, *precum și oscilațiile lui, prin trecerea de la un sens educativ, politic la unul moral și religios, apoi revenirea lui la sensul politic (odată cu Tucidide). Un sens filozofic propriu-zis nu comporta conceptul la autorii analizați. Cu Platon însă, nu numai că se reiau toate vechile implicații ale* sophrosýnei, *dar se ajunge și la un sens filozofic (e-adevărat, cu toate riscurile lui speculative).*

1. *Statul* 560 e. E demnă de remarcat asemănarea cu fragmentul citat din Tucidide, III, 82, 2–5.

2. *Charmides* 154 d; *Euthyphron* 12 e.

Definiția conceptului de sophrosýne *din dialogul acesta se va desfășura pe mai multe trepte: aspectul de* liniște, *sensul de* sfială, *principiul de a te restrânge la* ce-i al tău, *în sfârșit, deviza delfică* „cunoaște-te pe tine însuți". *Aspectul de* liniște *preia într-o mare măsură sensurile educative, morale și până la un punct politice amintite mai sus. Accepția* sophrosýnei *ca* sfială, *incluzând atât un sens educativ, cât și unul social, trimite în plus – cu titlul smereniei – către un înțeles religios, pe care de asemenea îl menționam mai sus.*

Dar cu nici unul dintre aspectele acestea nu se obține încă treapta filozofică și nici cel de-al treilea, principiul de „a te restrânge la ce-i al tău", nu depășește înțelepciunea practică, a bunului-simț, valabilă atât pe plan educativ-moral, cât și social. Abia cu deviza cunoașterii de sine s-ar părea că Platon adoptă una dintre marile doctrine cu conținut filozofic ale Antichității, deviza delfică fiind un comandament valabil pentru întreaga lume greacă. Dar tocmai aici se fac vădite desprinderea lui de sensul tradițional și trimiterea lui la semnificații pur filozofice. Într-adevăr, silindu-l pe Critias să spună care e conținutul cunoașterii de sine, Socrate va obține răspunsul că e vorba de „cunoașterea a ceea ce știe și nu știe fiecare". Se ajunge astfel la o cunoaștere a cunoașterii, *sau la o* știință a științelor, *care se dovedește lipsită de conținut, nefiind însoțită de o cunoaștere directă a fiecărui domeniu de realitate. În ultimă instanță, deviza nu poate avea alt sens decât acela de a deschide către o* cunoaștere a binelui și a răului. *Dacă în felul acesta Platon regăsește tema privilegiată a dialogurilor socratice, din care face parte și* Charmides, *și dacă termenul* sophrosýne *dobândește astfel un sens care îl apropie în sfârșit de cel de* înțelepciune – *după ce în celelalte accepții se dovedise intraductibil prin el –, în schimb, dezbaterea pare să ajungă la un impas, în măsura în care înțelepciunea nu se dovedește în stare să ducă (așa cum implica* sophrosýne*) la foloase sau îndreptățiri imediate.*

III. INTERPRETĂRI VECHI ȘI NOI

Tocmai impasul acesta i-a făcut pe unii comentatori să considere apocrif dialogul Charmides. *Fr. Ast, de pildă, îl considera – împreună cu cele-*

lalte dialoguri de tinerețe – neplatonic, întrucât platonismul nu putea însemna decât o teorie a Ideilor. Ca urmare, Charmides *era atribuit de el unui platonician necunoscut din epoca elenistică. Nici pentru Th. Becker dialogul nu părea autentic, de vreme ce se ajunge în el la concluzia că e de neconceput o idee totuși valabilă, comun acceptată, cum e cea de înțelepciune. Întrucât discuția asupra științei, din a doua parte a dialogului, ajunge la o contradicție pe care „autorul n-o poate stăpâni până la urmă", Wilamowitz-Moellendorff trăgea concluzia ca Platon nu era încă matur. De fapt vederile lui au menținut vreme îndelungată o atitudine de depreciere față de dialogurile timpurii.*

Printre noile interpretări, una dintre cele mai interesante sub raportul structurării conceptului e, poate, Sofrosine. Ciencia de la ciencia *de A. Pinilla, apărută la Madrid în 1959. Autorul deosebește trei modalități ale termenului pus în joc: a) conceptul popular: etic-estetic; b) conceptul socratic: etic-psihologic și c) conceptul platonic: noetic și moral. Dar un loc aparte îl deține o ultimă interpretare a dialogului, cea a lui B. Witte cuprinsă în disertația inaugurală* Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons „Charmides", *Berlin, 1970. Autorul pune în lumină îndeosebi caracterul funcțional al* sophrosýnei *ca știință a binelui, legând astfel primele încercări de a defini conceptul de tradițiile polisului aristocratic grec.*

Față de aceste interpretări, dintre care unele negative, dialogul Charmides *ne-a apărut ca unul aparte, chiar printre cele de tinerețe, prin faptul că el nu pune în joc valori morale comune ori linear construite și lipsite de ramificații, nu pune în joc nici probleme morale determinate ca prietenia, curajul, pietatea, ci problema atât de semnificativă și de bogată a conceptului de* sophrosýne.

Dacă înțelesurile tradiționale ale sophrosýnei *au fost preluate în totalitatea lor de Platon, e evident că îndeosebi aspectul etic și cel politic l-au determinat pe filozof să consacre un dialog acestui concept, urmărind o reabilitare a lui. Epoca în care a fost scris dialogul era din plin una a răsturnărilor de valori. Începută odată cu Războiul Peloponesiac, ea lua o amploare deosebită pe măsură ce anii treceau. Dacă Tucidide nu izbutise decât să semnaleze, prin evoluția sensurilor unor cuvinte, decăderea însuși sistemului social, Platon, în plină tinerețe, în anii de după război, va*

căuta soluții de reabilitare a valorilor degradate. Orientarea lui pe această linie era cu atât mai firească cu cât încă în tinerețe fusese urmărit de ideea politicului. De-a lungul unei vieți întregi, preocupările politice nu au încetat să apară în manifestările filozofului.

În măsura în care Statul *reprezintă punctul de vedere atât al omului politic, cât și al moralistului, în scopul statornicirii unor principii etice capabile să susțină edificiul unui stat am putea privi dialogul* Charmides *cu alți ochi. Însușirile de om politic și de teoretician etic ale lui Platon nu puteau să apară numai în* Statul, Legile, *sau chiar în* Gorgias, *de vreme ce ideea politicului l-a urmărit încă din tinerețe. Ele apar, așa cum s-a văzut încă din dialogul de față, sub modalitatea de a încerca restituirea unor valori alterate. Prin urmare,* Charmides *(mai degrabă decât* Gorgias*) ar trebui privit nu pe linie speculativă, ci ca făcând parte din programul politic al filozofului expus în totalitatea lui în* Statul. *Platon, e-adevărat, dă socoteală dialectic de conceptul pus în joc în dialogul acesta, dar se poate simți în permanență că în jocul ideilor e angajat eticul, politicul.*

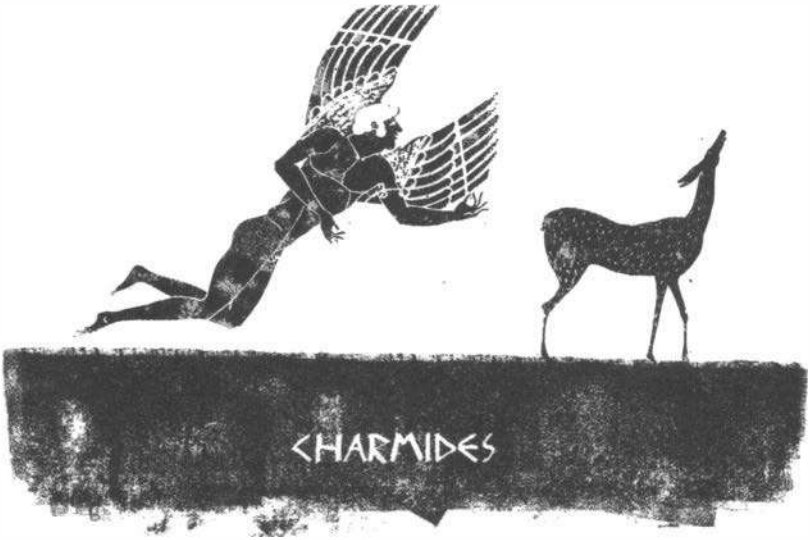
În Statul, *ca și în* Charmides, *Platon va împleti morala cu politicul. Statului desăvârșit Platon îi va atribui patru virtuți cardinale: înțelepciunea (σοφία), curajul,* sophrosýne *și justiția. Regăsim aici nu numai conceptul de* sophrosýne, *ci și punctul de vedere al moralistului din* Charmides *sau, dacă nu, al omului politic care nu crede în existența unui stat lipsit de sprijinul calităților morale. Toate aceste virtuți sunt împrumutate registrului etic, spre a fi sporite apoi de Platon cu sensuri politice; numai că, devenind valori politice, ele continuă să rămână virtuți etice, nu altfel decât în* Charmides. *Prin urmare, Platon, în loc să schițeze în primă instanță planul unei configurații politice, e preocupat mai degrabă să determine virtuțile care stau la temelia cetății. Iar atunci când vrea să dea o formulă generală a statului desăvârșit, el îl definește drept acela în care dorințele unei gloate vicioase sunt dominate de dorințele și înțelepciunea unei minorități virtuoase (*Statul *431 c–d).*

Iată dar cum, pe plan etic și politic, dialogul Charmides *ar putea apărea ca un prolog al* Statului. *O asemenea sugestie de interpretare și-ar putea găsi locul și ea în exegeza dialogului, în măsura în care considerațiile istorice, filologice și filozofice de mai sus o autorizează.*

BIBLIOGRAFIE VOLUME: BECKER, TH., *Platos Charmides inhaltlich erläutert*, Halle, 1879 | BOERSMA, J., *Wijsgeerige Studie over Plato's Charmides*, Diss., Utrecht, 1929 | DIETERLE, R., *Platons Laches und Charmides*, Diss., Freiburg, 1966 | MUTHMANN, F., *Untersuchungen zur „Einkleidung" einiger platonischer Dialoge*, Diss., Bonn, 1961 | OHSE, J., *Zu Platons Charmides*, Fellin, 1886 | PINILLA, A., *Sofrosine. Ciencia de la ciencia*, Madrid, 1959 | SPIELMANN, A., *Die Echtheit des platonischen Dialoges Charmides*, Innsbruck, 1875 | TUCKEY, T.G., *Plato's Charmides*, Cambridge, 1951 | WITTE, B., *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons „Charmides"*, Berlin, 1970. STUDII ŞI ARTICOLE: KNAUER, A., „Der Platonische Dialog Charmides", *Gymn.-prgr.* Bielitz, 1889 | PAWLITSCHEK, A., „Über die σωφροσύνη in Platon's Charmides", *Gymn.-prgr.* Czernowitz, 1883 | SCHÖNBORG, E., „Zur Erklärung von Platons Charmides", Prgr. der Fürstenschule Pless, 1884 | WOLFF, E., „Platons Charmides für den philosophisch-propaideutischen Unterricht skizziert", Prgr. d. Andreanums Hildesheim, 1875 | GOLDBACHER, A. „Zur Kritik und Erklärung des platonischen Charmides", *Wiener Studien*, 16, 1894, pp. 1–7 | SAUER, A., „Die σωφροσύνη in Platons Charmides", Prgr.d.Obergymn. zu den Schotten, Wien, 1894 | SCHIRLITZ, C., „Der Begriff des Wissens vom Wissen in Platons Charmides", *Jahrbücher für class. Philol.*, 43, 1897, pp. 451–476, 513–537 | KOHM, J., „Die Beweisführung in Platons Charmides", *Festschrift Th. Gomperz*, Wien, 1902, pp. 37–52 | HOFFMANN, M., „Zur Erklärung Platonischer Dialoge: I. Laches und Charmides", *Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen*, 57, 1903, pp. 525–537 | SHOREY, P., „Emendation of Charmides (168 b)", *Class. Philol.*, 2, 1907, p. 340 | MUTSCHMANN, H., „Zu Platons Charmides", *Hermes*, 46, 1911, pp. 473–478 | RICK, H., „Der Dialog Charmides", *Archiv. f. Geschichte der Philos.*, 29, 1916, pp. 211–234 | PUECH, A., „Le Charmide", *Revue des Cours et Conférences*, 34, 1933, pp. 303–311 | VAN BILSEN, A., „Plato's Charmides en de Sophrosyne", *Philologische Studien*, 8, 1936–1937, pp. 190–206; 9, 1937–1938, pp. 15–31, 90–97, 172–181 | KOLLMANN, A., *Sophrosyne*, W.St., 59, 1941, pp. 12–34. | DE VRIES, J., „Σωφροσύνη en Grec Classique", *Mnemosyne*, 11, 1943, pp. 81–101 | NORTH, H., „A Period of Opposition to Sophrosyne", *Trans. and Proc. of the Amer. Phil. Ass.*, 78, 1947, pp. 1–17 | ROSENMEYER, T.G., „The family of Critias", *American Journal of Philology*, 70, 1949, pp. 404–490 | MASARACCHIA, A., „Il Carmide di Platone", în: *Maia*, 3, 1950, pp. 161–180 | SCIACCA, G.M., „Il Carmide e la ricerca d'un oggetto per la filozofia", *Riv. Critica di Storia della Filozofia*, 5, 1950, pp. 103–123 | LARSON, C.W.R., „The Platonic Synonyms δικαιοσύνη and σωφροσύνη", *American Journal of Philology*, LXXII, 1951, pp. 395–414 | WEHRLI, F., „Der Arztvergleich bei Platon", *Museum Helv.* 8, 1951, pp. 177–189 | LAIN-ENTRALGO, P., „Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ἐπῳδή) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort", *Hermes*, 86, 1958, pp. 298–323 | ADAMIETZ, J., „Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides, *Hermes*, 97, 1969, pp. 37–57 | HERTER, H., „Selbsterkenntnis der

Sophrosyne. Zu Platons Charmides", în: *Festschrift Karl Vretska zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, 1970, pp. 74–88 | WELLMANN, R.R., „The Question Posed at Charmides, 165 a–166 c", *Phronesis*, 9, 1964, pp. 107–113 | UNTERSTEINER, M., „Studi Platonici. Il Carmide", *ACME*, 18, 1965, pp. 19–67 | NORTH, H., „Sofrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature", *Cornell Studies in Classical Philol.*, 35, 1966, pp. 16 și urm.

Traducerea a fost făcută după ediția G. Budé, cu consultarea ediției Burnet. În limba română dialogul *Charmides* a mai fost tradus de Ștefan Bezdechi în ediția Platon, *Dialoguri*, Cultura națională, București, 1992, și de C. Noica în *Dialoguri*, E.L.U., București, 1968.



[SAU *DESPRE ÎNȚELEPCIUNE*, GEN PROBATORIU]

SOCRATE CHAIREPHON CRITIAS CHARMIDES

153 a SOCRATE Mă întorceam în ajun, asupra serii, din tabăra de oști de la Potideea[1] și, cum reveneam după un lung răstimp, m-am îndreptat bucuros către locurile unde eram obișnuit să-mi petrec vremea. Am intrat așadar în palestra lui Taureas[2], cea din fața templului regal[3], și am găsit acolo o mulțime de lume; mi-erau necunoscuți câțiva, pe cei mai mulți însă îi cunoșteam, îndată ce m-au zărit intrând, așa, pe neașteptate, care mai de care s-a grăbit – și încă de de-
b parte – să-mi dea ziua bună; iar Chairephon[4], apucat cum era, zvâcni în sus din mijlocul lor, o luă la goană către mine și prinzându-mă de mână mă întrebă:

— Cum ai scăpat din bătălie, Socrate?

Cu puțin înainte de plecarea mea, o bătălie avusese loc la Potideea; iar cei de aici abia acum aflaseră de ea.[5]

— Așa cum vezi, i-am răspuns.

c — Se zvonește pe la noi, a urmat el, că a fost aprigă bătălia și-n toiul ei mulți dintre ai noștri ar fi pierit.

— Da, și pe bună dreptate s-a zvonit așa, am întărit eu.

— Ai luat și tu parte la bătălie? m-a întrebat Chairephon.

— Da, am luat.

— Atunci așază-te aci, m-a îndemnat, și povestește-ne; prea limpede nu le-am aflat pe toate încă.

Și, călăuzindu-mă, îmi făcu loc totodată lângă Critias, fiul lui Calaischros. Iar eu, după ce m-am tras alături de Critias și le-am dat ziua bună – atât lui, cât și celorlalți – am prins a istorisi întâmplările din tabără potrivit cu întrebările lor; iar fiecare avea să d
mă-ntrebe altceva.

După ce am stat de vorbă îndeajuns despre asemenea fapte, i-am întrebat la rândul meu despre cele de aci: cum mai stăteau lucrurile în ultima vreme cu râvna pentru înțelepciune[6] și ce se mai auzea cu tinerii; dacă se aleseseră printre ei vreunii mai de frunte, fie prin înțelepciune, prin frumusețe, fie prin amândouă. Iar Critias, îndrep- a 154
tându-și ochii către poartă și zărind câțiva tineri care tocmai intrau hârjonindu-se între ei, urmați de o altă ceată de tineri, îmi spuse:

— Cu frumoșii, Socrate, cred că ai să afli îndată cum stau lucrurile; cei care intră acum se-ntâmplă să fie deopotrivă vestitorii cât și alaiul celor care-l îndrăgesc pe tânărul acela care trece astăzi drept cel mai împlinit. De altfel, mi se pare că și el e pe aproape și are să intre de îndată.

— Cine e, îl întrebai eu, și al cui?

— Îl știi cumva și tu, numai că nu se ridicase încă la vârsta tine- b
reții când ai plecat: e Charmides, fiul unchiului meu Glaucon și deci văr cu mine.

— Pe Zeus, de bună seamă că-i știu, încuviințai eu. Nu era nici pe atunci un copil de rând; iar acum cred că trebuie să fie în pragul bărbăției[7].

— Îndată ai să afli, spuse, și vârsta lui și cum arată acum.

Iar în timp ce rostea vorbele acestea, intră și Charmides.

— Eu, dragă prietene, nu prea sunt în stare să dau o bună măsură lucrurilor; căci înaintea celor frumoși parcă aș fi o cordea de măsurat de pe care s-au șters toate semnele[8]: aproape toți cei în vârsta tinereții îmi par frumoși.[9] Numai că acum, înfățișarea și fru- c

mușețea tânărului acestuia mi se arătau într-adevăr fără cusur; iar toți ceilalți parcă nu mai aveau dragoste decât pentru el, într-atât păreau de uluiți și de tulburați când a intrat[10]. Și mulți alții dintre cei care-l îndrăgeau mai veneau în urma lui. De-ar fi fost vorba doar de noi, bărbații în puterea vârstei, n-ar părea nimic de uimire, dar luând seama și la cei mici, la copii, am văzut că nici unul nu se uita într-altă parte – nici chiar cel mai micuț –, ci toți stăruiau cu ochii înspre el, de parcă ar fi ațintit o statuie.

d Atunci, Chairephon izbucni către mine:

— Cum ți se pare tânărul, Socrate? Nu-i așa că e frumos la chip?

— Minunat de frumos, încuviințai eu.

— Ei bine, așa cum e, dacă ar vrea să-și desfacă hainele de pe trup, nici n-ai mai avea ochi pentru chipul lui, într-atât de frumoasă îi este întreagă făptura.

Iar toți ceilalți au consimțit că așa era, cum spusese Chairephon.

— Pe Heracle, stăruii eu atunci, ce cuceritoare ființă ar mai fi, după spusele voastre, un singur lucru de s-ar adaugi; unul mărunt de tot.[11]

— Care? mă îndemnă Critias.

— De-ar avea și sufletul bine întocmit. Și s-ar cuveni să fie așa, Critias, de vreme ce se trage din neamul vostru.

— Dar e o ființă desăvârșită[12] și în privința aceasta, mă încredința el.

— Și-atunci, urmai eu, de ce să nu-i dezbrăcăm mai de grabă sufletul și să i-l privim înaintea trupului? E de bună seamă la o vârstă când l-ar putea ispiti un schimb de păreri.

— Așa-i, încuviință Critias, mai ales că pare înclinat spre cugetare[13], iar, după spusa altora, și chiar a lui, ar fi foarte înzestrat și într-ale poeziei.[14]

155 a

— Un asemenea har, dragul meu Critias, de departe vi se trage, de la înrudirea voastră cu Solon tocmai. Dar de ce nu-mi arăți tânărul, chemându-l aci? Nici chiar dacă s-ar întâmpla să fie mai tânăr n-ar fi de rușine să stau de vorbă cu el, în fața ta, care-i ești tutore și pe deasupra și văr.

— Bine spui, întări el, să-l chemăm.

Şi totodată îl îndemnă pe însoţitorul său:

— Băiete, cheamă pe Charmides şi spune-i că vreau să-l arăt unui b
medic, pentru durerea de care mi s-a plâns mai deunăzi, rosti Critias.

Apoi adăugi către mine:

— Într-adevăr îmi spunea, nu demult, că-l doare capul când se trezeşte dimineaţa. Te-ar stânjeni întrucâtva dacă te-ai preface în faţa lui că ştii vreun leac pentru durerile de cap?[15]

— Nu, deloc; numai să vină.

— Are să vină, hotărî el.

Şi aşa s-a petrecut. A venit; numai că venirea lui a stârnit o în- c
tâmplare de tot hazul. Cum fiecare dintre noi cei aşezaţi se strângea deoparte şi-l împingea de zor pe vecin ca să-i facă loc lui Charmides lângă el, cei de la capătul băncii se treziră unul în picioare, iar altul zvârlit deoparte. Charmides veni şi se aşeză între mine şi Critias. Atunci, drept să-ţi spun, prietene, m-am simţit cam descumpănit, şi îndrăzneala mea dinainte, că-mi va fi lesne să-l întâmpin cu vorba pe Charmides, se curmă pe de-a-ntregul. Iar în clipa când Critias îl încredinţă că eu aş fi cunoscătorul leacului şi Charmides mă aţinti cu ochii într-un fel de neasemuit, gata să mă-ntrebe ceva, d
în vreme ce toţi cei din palestră se strânseseră cerc în jurul nostru, atunci, o, vrednice prieten al meu, ochii îmi lunecară o clipă prin deschizătura tunicii lui şi pe dată simţii că mă aprind şi-mi pierd cumpătul; iar gândul mă purtă către Cydias...[16] Cât de iscusit era acesta într-ale dragostei, de câte ori prindea să dea sfat cuiva în legătură cu vreun tânăr frumos: „Căpriorul să se ferească să vină să-şi apuce prada din faţa leului“ Căci eu însumi nu păream să fiu altceva în clipa aceea decât prada unei asemenea făpturi. e

Totuşi, când m-a întrebat dacă ştiam vreun leac pentru durerile de cap, am îngânat că ştiam unul.

— Şi care este? stărui el.

I-am spus că ar fi o anume buruiană, dar că pe lângă leac trebuia adaos şi un descântec[17]; iar viersul acesta, dacă era lăsat să cadă odată cu folosirea leacului, dădea tămăduire deplină, fără el însă buruiana nu era de nici un ajutor.

— Am să mi-l scriu atunci, aşa cum ai să-l reciţi tu, hotărî el. a 156

— Cu voia, sau fără voia mea? întrebai.

Râse atunci Charmides:

— Cu voia ta, Socrate.

— Fie, mă-nduplecai atunci; dar îmi știi chiar și numele?

— M-aș simți aproape vinovat să nu-l știu; doar nu de puține ori se aduce vorba de tine, printre cei de seama mea[18], și îmi aduc aminte, copil fiind, să te fi văzut împreună cu Critias acesta.

— E bine, îl încuviințai eu; căci astfel am să-ți pot trece cu mai
b mult curaj descântecul, așa cum va fi fiind. Mă întrebam totuși mai adineaori în ce chip să-ți lămuresc virtuțile lui. Căci un asemenea leac, Charmides, nu e în măsură să vindece doar capul, așa cum poate știi și tu de la unii medici destoinici; aceștia, ori de câte ori îi întâmpină cineva cu o suferință la ochi, îl încredințează că nu le stă-n putință să încerce vindecarea ochilor numai, dar că, acela care vrea să-și lecuiască ochii, se cuvine să-și îngrijească totodată și capul.
c Tot astfel, a-ți închipui că poți să-ți vindeci capul singur, fără să iei seama trupului întreg, nu poate fi decât o faptă cu totul necugetată[18b]. Pornind de la o asemenea judecată, ei prescriu un regim pentru trupul întreg, dându-și osteneala să îngrijească și să vindece partea odată cu întregul. Sau n-ai aflat că așa spun ei și că așa se și petrec lucrurile?

— Ba da, răspunse el.

— Așadar, îți pare bună judecata lor și o primești?

— Pe de-a-ntregul, se învoi el.

d Iar eu, de îndată ce l-am auzit încuviințându-mă, prinsei din nou curaj și puțin câte puțin, regăsindu-mi cumpătul, mă înflăcărai[19] și ridicai glasul:

— Tot așa e, Charmides, și cu descântecul nostru. L-am deprins acolo în tabără de la un trac[20], unul dintre medicii lui Zalmoxis[21], despre care se zice că stăpânesc meșteșugul de a te face nemuritor.[22] Și spunea tracul acesta că medicii greci pe bună dreptate iau seama la cele pe care tocmai le pomeneam; numai că „Zalmoxis, adăugi el, regele nostru, care e zeu[23], arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem
e seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără

suflet. Aceasta și e pricina pentru care medicii greci nu izbutesc să vindece cele mai multe boli: ei nu se ridică până la întregul de care ar trebui să se îngrijească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu se poate însănătoși. Și toate de aci pornesc, îmi lămurea el, de la suflet: atât cele rele, cât și cele bune ale trupului ori ale făpturii noastre depline, și de aci se revarsă ele, așa cum de la cap totul se resfrânge asupra ochilor.[24] Prin urmare, mai ales sufletul se cade a 157
îngrijit, dacă avem de gând să aducem la o bună stare atât capul, cât și restul trupului.[25] Iar sufletul, arăta el, dragul meu, se îngrijește cu anume descântece, și descântecele acestea nu sunt altceva decât rostirile frumoase.[26] Din asemenea rostiri se iscă în suflete înțelepciunea; iar odată ce aceasta iese la iveală și stăruie în noi, îi e lesne să deschidă cale sănătății și către cap, și către trupul tot"[27]. Învățân- b
du-mă așadar asemenea leac și asemenea descântece, mă îndemna totodată să nu mă las înduplecat de nimeni, să-i îngrijesc capul cu leacul acesta, până nu-mi va fi înfățișat mai întâi sufletul[28] spre a fi îngrijit prin descântec. Și tocmai aceasta e greșeala pe care o fac astăzi oamenii, urmă el, că încearcă să fie medici ai unei părți numai, fără cealaltă; și mă îndemna cu toată tăria să nu mă las înduplecat de nimeni să fac astfel, fie el bogat, frumos ori de neam ales. Eu, așa- dar, am să-i dau ascultare, căci i-am jurat-o și sunt dator să-i dau c
ascultare; iar ție, dacă vei vrea, după îndemnurile străinului, să-ți înfățișezi întâi sufletul spre a fi descântat[29] cu acele descântece trace, îți voi da leacul pentru cap; dacă nu, n-aș prea avea ce să fac pentru tine, Charmides, dragule.

La asemenea vorbe, Critias ne întrerupse spunând:

— Dar bine, Socrate, ar fi o adevărată binecuvântare pentru tânărul acesta durerea lui de cap dacă ar sili și cugetul să devină mai d
bun odată cu capul. Totuși, să știi că printre cei de-o seamă cu ei, Charmides ține fruntea nu numai prin înfățișare, dar și prin acel ceva al cărui descântec spui tu că-l cunoști: e vorba de înțelepciune, nu?

— Da, într-adevăr, încuviință-i eu.

— Află atunci, adaugă Critias, că el trece cu mult drept cel mai înțelept printre tinerii de azi, iar în privința tuturor celorlalte, câte țin de vârsta lui, nu e întru nimic mai prejos decât oricare dintre ei.

e — De altfel, e și drept, Charmides, urmai eu, să te deosebești de ceilalți prin toate acestea. Vezi, eu n-aș crede că vreunul dintre cei de aci poate lesne arăta două spițe din Atena care, unindu-se între ele, să fie mai demne și mai bune de-a lăsa urmași decât cele din care te tragi tu. Căci neamul tău după tată, cel al lui Critias, fiul lui Dropides, a fost slăvit, după cum ni s-a transmis de Anacreon[30], și de Solon, și de mulți alți poeți, ca unul de frunte deopotrivă prin fru-
158 a musețe, virtute, cât și prin alte fericite înzestrări. Iar cu neamul mamei tale lucrurile stau la fel. Se spune că, dintre cei de prin părțile noastre, nici un bărbat nu trecea drept mai frumos și mai falnic decât Pyrilampes, unchiul tău, ori de câte ori mergea în solie, fie pe la marele rege, fie la vreun altul, așadar, și neamul acesta, pe de-a-ntregul, nu e cu nimic mai prejos de celălalt. Iar tu, ca unul care te tragi din asemenea spițe, e firesc să fii întâiul în toate. Astfel că, dacă e vorba de înfățișarea ființei tale, scumpe fiu al lui Glaucon, atât cât
b o pot petrece ochii, nu-mi pari a sta cu nimic mai prejos de oricare dintre înaintașii tăi; iar dacă și în privința înțelepciunii și a celorlalte ești îndeajuns de înzestrat, după cum spune Critias, atunci, dragă Charmides, fericit fiu a mai adus pe lume[31] cea care ți-e mamă. Și acum iată cum stau lucrurile. Dacă ție ți-e dată înțelepciunea, așa cum spune Critias acesta, și dacă ești îndeajuns de înțelept, nu mai ai nevoie de nici un descântec, nici dintr-ale lui Zalmoxis, nici dintr-ale lui Abaris cel de la miazănoapte[32], ci va trebui să ți se dea doar leacul pentru cap; dar, dacă tu crezi că ai totuși nevoie de ele, atunci
c va trebui să ți se descânte, înainte de a ți se da leacul. Și acum, să-mi spui tu singur dacă ești de părerea lui Critias și socoți că ai îndeajuns parte de înțelepciune, sau dacă nu te crezi tocmai îndestulat de ea.

Se roși mai întâi Charmides și păru încă mai frumos, căci se potrivea sfiala cu vârsta lui.[33] Apoi îmi răspunse și nu fără aleasă chibzuială. Spunea el că nu-i era ușor în clipa aceea să răspundă nici da, nici nu la întrebarea pusă.

d — Dacă, urmă el, spun că nu sunt înțelept, atunci deopotrivă rostesc ceva pe care omul nu e firesc să-l spună despre el și în același timp îl înfățișez drept un mincinos pe Critias acesta și pe alții mulți cărora le par înțelept. Dacă însă aș încuviința-o și m-aș lăuda singur,

nu m-aș dovedi poate tocmai la locul meu; așa că nu prea știu nici eu ce să răspund.

I-am dat dreptate:

— Îmi pare potrivit ce spui, Charmides, și cred că împreună ar trebui să cercetăm dacă stăpânești ori nu ceea ce țin eu să aflu. Astfel, nici tu n-ai să fii silit să spui ce nu ai vrea și nici eu n-am să mă-ntorc la leacul acela așa, fără vreo chibzuință. Deci, dacă gândul meu îți este pe plac, aș porni la cercetare împreună cu tine. Dacă nu, te-aș lăsa în pace. e

— Dar o doresc mai mult decât orice, recunoscu el; cercetează deci, în acest gând, cum crezi tu că e mai bine să cercetezi.

— Iată, am spus atunci, cum îmi pare mie că ar fi cel mai bine. E firesc, dacă ai parte de înțelepciune, să ai totodată și o părere despre ea.[34] Căci, de vreme ce se află în ființa ta înțelepciunea, ea îți dă, ca fiind prezentă, un anume simțământ, din care să ți se-nchege gândul cu privire la ce este și cum este. Nu crezi așa? a 159

— Ba da, așa cred, hotărî el.

— Atunci, ca unul care știi grecește[35], adăugai eu, n-ai putea cumva să-mi spui părerea ta asupră-i?

— Poate că da, îmi răspunse.

— Așadar, urmai eu, ca să ne dăm seama dacă e sădită sau nu în tine, spune-mi, ce crezi tu că e înțelepciunea?

Șovăi Charmides la început și nu prea se-ndemna să-mi răspundă.[36] Dar mai apoi prinse a-mi lămuri că înțelepciunea nu-i părea altceva decât îndeplinirea a toate cu măsură și liniștit[37]: fie că mergi pe un drum, fie că stai de vorbă sau că întreprinzi orice altceva. Într-un cuvânt, sfârși el, îmi pare că ceea ce întrebi tu e un anume fel liniștit de a îndeplini orice. b

— Să fie oare așa? întrebai. Se zice, într-adevăr, Charmides, că cei liniștiți sunt înțelepți. Să vedem dacă într-adevăr așa e. Dar, spune-mi, înțelepciunea nu se cuprinde în rândul celor frumoase? c

—Pe de-a-ntregul, răspunse el.

— Ce e mai frumos pentru un grămătic, să scrie aceleași litere repede ori domol?

— Repede.

— Dar când citește? S-o facă degrabă ori cu zăbavă?[38]

— Degrabă.

— Și să cânți cu repeziciune la kithară ori să lupți aprig nu e mai frumos decât s-o faci domol și cu zăbavă?

— Ba da.

— Dar în privința luptelor cu pumnii și a altor întreceri atletice[39], nu-i la fel?

— Întru totul.

— Dar la alergări și sărituri, ori ia tot felul de asemenea deprin-
d derи ale trupului, nu-i așa că sunt frumoase mișcările îndeplinite cu agerime și repeziciune, pe când cele greoaie și făcute domol par urâte?

— De bună seamă.

— De bună seamă atunci, am urmat eu, în privința trupului, nu felul tihnit de a îndeplini un lucru e cel mai frumos, ci acela cât mai ager și mai aprig. Nu e așa?

— Întocmai.

— Iar înțelepciunea, spuneam noi, e ceva frumos, nu?

— Da.

— Atunci, în cele ale trupului, nu îndeplinirea liniștită a lucrurilor, ci repeziciunea e mai chibzuită, de vreme ce înțelepciunea e ceva frumos.

— Așa se pare, spuse el.

e — Dar ce e mai frumos, întrebai, să înveți ușor sau anevoie?

— Să înveți ușor.

— Dar când înveți ușor, stăruii eu, înseamnă că înveți repede, pe când învățatul anevoie se petrece domol și cu zăbavă.

— Da.

— Iar când înveți pe un altul, nu e mai frumos s-o faci repede și nestăvilit[40] decât domol și cu zăbavă?

— Ba da.

— Dar faptul de a-ți reaminti ceva sau a lua aminte la ceva e mai frumos când se petrece domol și cu zăbavă ori dintr-odată și repede?

— Dintr-odată, spuse el, și repede.

160 a — Iar iscusința nu este mai degrabă o anume agerime a spiritului, iar nu o domolire a sa?

— E-adevărat.

— Și când e vorba să înțelegi învățătura pe care și-o trece fie grămăticul, fie kitharistul sau oricine altul[41], atunci cele spuse cât se poate de repede nu par cu mult mai frumoase decât cele domoale de tot?

— Ba da.

— Dar în cercetările la care se-ndeamnă cugetul și în toate cumpănirile lui, nu omul cel mai liniștit, cred eu, și care abia chibzuiește b
ori stăruie din greu în cercetări e vrednic de laudă, ci, dimpotrivă, acela care îndeplinește totul cât mai lesne și mai degrabă.

— Așa e, încuviință el.

— Și atunci toate, urmai eu, o, Charmides, atât cele ale sufletului, cât și ale trupului, par mai frumoase ori de câte ori se săvârșesc cu repeziciune și agerime[42], iar nu cu zăbavă ori domol.

— Poate că da, se învoi el.

— Prin urmare, înțelepciunea n-ar putea însemna îndeplinirea liniștită a lucrurilor și nici viața înțeleaptă nu poate fi una liniștită de vreme ce, după judecata noastră, o trăire cumpănită se cădea să fie c
neapărat frumoasă. Din cele două chipuri de a săvârși în viață, cel tihnit nu mi s-a părut niciodată, sau aproape niciodată, mai împlinit decât cel grăbit și cu vlagă. Dacă așadar, prietene, toate cele întreprinse liniștit se dovedesc la fel de bine împlinite ca și cele aprig făcute ori cu repeziciune, atunci nici înțelepciunea nu s-ar putea întocmi din asemenea făptuiri tihnite mai curând decât dintr-unele intense și repezi, fie în mers, fie în citit sau în orice altceva și nici o viață liniștită n-ar putea fi mai înțeleaptă decât una lipsită de tihnă, d
de vreme ce în spusele noastre așezaserăm înțelepciunea printre alcătuirile frumoase[43], iar faptele grabnice nu ni s-au părut mai puțin izbutite decât cele liniștite.

— Cred că vorbești drept Socrate, spuse el.

— Atunci, urmai eu, încearcă iar[44], Charmides; fii mai cu luare-aminte când cercetezi în sinea ta și caută să pătrunzi în ce chip anume te-a făcut înțelepciunea din tine și care-i este firea ca să te poată înfățișa așa cum pari; iar după ce le vei fi cumpănit pe toate laolaltă, să-mi spui frumos, așa, cu bărbăție, cam ce crezi tu c-ar fi înțelepciunea. e

Tăcu un răstimp Charmides, adâncindu-se stăruitor în sinea sa.

— Îmi pare, se-ndemnă el apoi, că înțelepciunea e cea care-l face pe om să se sfiască și să fie sfios și-atunci, într-un fel, ar fi deopotrivă cu smerenia[45].

— Fie, am încuviințat eu, dar acum o clipă nu te alăturaseși mie când spuneam că înțelepciunea e ceva frumos?

— Întru totul, spuse.

— Și-atunci, oamenii înțelepți nu sunt și buni?

— Ba da.

— Ar putea oare fi bun ceea ce nu-i face pe oameni buni?

— Nu, fără-ndoială.

— Așadar înțelepciunea e nu numai ceva frumos, dar e și ceva bun.

161 a — Așa-mi pare.

— Cum dar, urmai eu, nu crezi că Homer vorbește bine când spune: „Smerenia nu e bună de stăruie la omul nevoiaș"[46]?

— Ba da, spuse el.

— Și-atunci, pe cât se pare, smerenia și e, și nu e ceva bun.

— Poate.

— Iar înțelepciunea e bună, de vreme ce-i face buni pe cei ce se pătrund de ea, iar nu răi.

— Da, așa-mi pare să fie cum spui tu.

— Prin urmare, înțelepciunea nu poate fi totuna cu smerenia[47], întrucât se întâmplă ca ea să fie bună, pe când smerenia nu e mai
b degrabă bună decât rea.

— Da, Socrate, întări el, sunt bine cumpănite vorbele tale. Dar să-mi spui cum îți vor părea cele pe care le voi rosti de îndată despre înțelepciune. Mi-am amintit adineaori să fi auzit pe cineva[48] spunând că înțelepciunea înseamnă a săvârși ce-i al tău.[49] Vezi acum dacă ți se pare dreaptă spusa mea.

— Asta, năstrușnic ce-mi ești, izbucnii eu atunci, de la Critias ai
c aflat-o, ori de la cine știe ce alt învățat.

— Poate de la vreun altul, se-amestecă Critias, de la mine în orice caz nu.

— Dar ce însemnătate are, Socrate, urmă Charmides, de unde am auzit-o?

— Nici una, am recunoscut eu, căci la urma urmei n-avem de cercetat cine a spus-o, ci dacă e adevărată sau nu.

— Acum vorbești drept, spuse el.

— Da, pe Zeus, întâmpinai eu, numai că tare m-aș minuna să-i găsim înțelesul. Totul seamănă mai degrabă cu o ghicitoare.[50]

— De ce? întrebă el.

— Deoarece, am răspuns eu, nu în același chip în care și-a rostit d
cuvintele a și gândit cel care spunea că înțelepciunea înseamnă a săvârși ce-i al tău. Oare tu crezi că grămăticul nu face nici o ispravă atunci când scrie sau citește?

— Ba eu cred că da, spuse el.

— Ți se pare ție că el scrie ori citește numai numele său? Nu vă învață el pe voi, copiii, și nu scriați voi atât numele dușmanilor, cât și pe ale voastre ori pe ale prietenilor?

— Așa e.

— Și asta se chema oare că vă îndeletniceați cu prea multe[51] și că erați nesocotiți făcând așa?

— Nicidecum.

— Și totuși voi vă abăteați de la rosturile voastre, în cazul că a e
scrie și a citi înseamnă a săvârși ceva.

— Da, înseamnă.

— Dar când vindeci, prietene, ori zidești o casă, când țesi la război sau te îndeletnicești cu orice alt meșteșug, nu înseamnă că săvârșești ceva?

— Din plin.

— Atunci cum? urmai eu. Crezi tu că o cetate ar fi bine întocmită sub o asemenea lege care ar cere fiecărui cetățean să-și țeasă și să-și spele singur haina, să-și croiască încălțămintea ori să-și făurească ulcica și peria[52] și multe altele după aceeași rânduială, și în a 162
același timp să nu se atingă de nimic străin, ci să lucreze și să făptuiască numai pe ale sale?[53]

— Nu cred, spuse el.

— Și totuși, reluai eu, dacă cetatea e înțelept întocmită e și bine întocmită.

— Cum să nu, spuse.

— Așadar, înțelepciunea nu s-ar putea mărgini la o asemenea rânduială și nici la faptul de a îndeplini într-astfel ce-i al tău.

— Se pare că nu.

— Vorbea deci cu tâlc, pe cât se pare, așa cum spuneam mai adineaori, cel care afirma că a fi înțelept înseamnă a săvârși ce-i al tău. Căci nu cred să fi fost un om de rând. Ori poate ți-ai plecat ure-
b chea spre vreun nătâng, Charmides?

— Nici gând; părea un om cu totul iscusit.

— Atunci cu atât mai mult îmi închipui că omul acesta îți înfățișa o vorbă cu tâlc, căci nu e lesne să desfaci înțelesuri din acel „a săvârși ce-i al tău"

— Poate, spuse el.

— Ce să însemne oare „a săvârși ce-i al tău?" Ai putea să-mi spui?

— Nu știu nici eu, pe Zeus, se necăji el, dar poate nici chiar cel care-o spunea nu știa prea bine ce-i trecea prin minte.[54]

Și-n timp ce vorbea așa, surâdea Charmides și ochii-i căutau înspre Critias.

c Într-adevăr, de la o vreme Critias prinsese a da semne de neliniște, iar privirea-i stăruia plină de sfidare către Charmides și către ceilalți. Cu greu se ținuse liniștit până acum și, deodată, nu se mai putu stăpâni.[55] Mi s-a părut atunci în toată limpezimea că lucrurile întocmai așa stăteau cum bănuisem: de la Critias auzise Charmides un asemenea răspuns cu privire la înțelepciune! Iar Charmides, nevrând să ia asupra-și justificarea, ci să fie cea a răspunsului, îl
d stârni pe celălalt ca și cum el ar fi fost înfrânt. Atunci Critias nu mai răbdă și-mi păru că-l prinde mânia ca pe un poet împotriva actorului care-i recită prost opera. Și, ațintindu-l cu privirea pe tânăr, își ridică glasul spre el[56]:

— Așa crezi tu, Charmides, că dacă tu nu știi ce avea în minte acela care spunea că înțelepciunea înseamnă a lua aminte la ce-i al tău nu o știa nici el?

e — Dar, preascumpe, mă amestecai eu, Critias! Nu-i de nici o mirare că tânărul n-o știe, la vârsta lui; pe de altă parte, ție ți se cade s-o cunoști pe măsura anilor și experienței tale.[57] Dacă prin urmare te învoiești că înțelepciunea este întocmai așa cum spunea el și

preiei schimbul de idei[58], aș simți o mult mai mare bucurie să cercetez împreună cu tine dacă spusa aceasta este adevărată ori nu.

— Mă învoiesc întru totul, se grăbi el, și iau asupra-mi schimbul de idei.

— Bine faci, încuviințai eu. Dar, spune-mi, te învoiești și cu ce spuneam mai adineaori, că toți meșteșugarii creează ceva?

— Eu, da.

— Îți par ei ție că fac numai ce-i al lor, sau și pe ale altora? a 163

— Și pe ale altora.

— Dar sunt ei înțelepți, de vreme ce nu fac numai ce-i al lor?[59]

— Ce i-ar împiedica? întrebă el.

— Nimic din partea mea, am răspuns; dar vezi să nu fie vreo piedică pentru acela care, după ce a hotărât că înțelepciunea înseamnă să le săvârșești pe ale tale, ar pretinde apoi că nimic nu-i împiedică nici pe cei care le săvârșesc pe ale altora să fie la rândul lor înțelepți.

— Atunci când m-am învoit că sunt înțelepți cei care fac ce-i al altora, am recunoscut eu cumva că ar fi la fel și cu cei care le săvâr- b
șesc pe cele ale altora?

— Dar spune-mi, întrebai eu, după tine nu-i același lucru a face și a săvârși?[60]

— Nu, fără-ndoială, spuse el. După cum a munci și a face nu sunt deopotrivă. Am învățat de la Hesiod care spunea: „Nici o muncă nu e de ocară"[61].

— Crezi tu că dacă el ar fi denumit asemenea lucrări de care tocmai pomeneai adineaori, și prin a lucra, și prin a săvârși n-ar fi văzut atunci nimic de ocară în meseria făcătorului de încălțăminte, a negustorului de sărături ori a aceluia care zace prin casele de pierzanie?[62] Să nu-ți închipui asta, Socrate. Părerea mea e că și Hesiod făcea o deosebire între creație, făptuire și lucrare[63], iar uneori creația c
poate ajunge de ocară, dacă nu se însoțește cu frumosul, lucrul însă nu poate fi hulit niciodată. Pe cele bine făcute și de folos le numea opere, iar asemenea creații închid în ele lucrări și făptuiri. Și mai trebuie adaos că poetul socotea numai asemenea creații drept proprii[64], cuiva, iar pe toate cele vătămătoare le arăta drept străine. Se

cuvine, aşadar, să fim încredinţaţi că şi Hesiod, ca orice alt om cu bun-simţ, numea înţelept pe acela care săvârşea ce-i al său.

d — O, Critias, am spus eu, numai ce ai prins glas şi aproape ţi-am şi lămurit gândul; tu eşti ispitit să numeşti bune pe toate cele familiare şi proprii cuiva şi înţelegi prin făptuiri crearea lucrărilor bune; doar l-am auzit pe Prodicos făcând nenumărate asemenea disocieri ale înţelesului cuvintelor[65]. Eu îţi dau voie să hotărăşti cum vei vrea cu fiecare cuvânt, numai să-mi spui cărui lucru îi alături numele pe care-l rosteşti.[66] Şi-acum hotărăşte din nou, de la început şi mai

e limpede: oare săvârşirea celor bune ori creaţia lor, ori cum vrei să-i spui, asta înseamnă după tine înţelepciune?

— Fără-ndoială.

— Aşadar nu e înţelept cel care săvârşeşte răul, ci acela care săvârşeşte binele.

— Ţie, preascumpe, spuse el, nu ţi se pare aşa?

— Lasă asta, i-am răspuns eu, doar nu cercetăm acum ce-mi pare mie, ci ceea ce spui tu.

— Într-adevăr, după mine, cel care nu face lucruri bune, ci rele e lipsit de chibzuinţă, iar cel care face lucruri bune, şi nu rele e înţelept. Aşadar, îţi dau lămurire deplină: înţelepciune înseamnă săvârşirea celor bune.[67]

164 a — La urma urmei nimic nu se opune să spui adevărul.[68] Numai un lucru mă uimeşte: cum poţi crede că oamenii înţelepţi nu-şi dau seama că sunt înţelepţi?

— Dar eu nu cred asta, se împotrivi el.

— Nu spuneai tu puţin mai înainte[69], urmai eu, că, deşi fac ce-i al altora, nimic nu-i împiedică pe meşteşugari să fie înţelepţi?

— Ba spuneam, încuviinţă el. Şi ce-i cu asta?

b — Nimic. Dar spune-mi, ţi se pare ţie că un medic însănătoşind pe cineva face un lucru folositor şi lui şi aceluia pe care-l vindecă?

— Aşa mi se pare.

— Prin urmare săvârşeşte cele ce se cuvin cel care săvârşeşte acestea.

— Da.

— Iar cel care săvârşeşte cele ce se cuvin nu e înţelept?

— Ba e înțelept.

— Dar oare medicul știe neapărat când leacurile sale sunt de folos și când nu?[70] Sau oricare dintre meșteșugari, când îi e sieși folositoare lucrarea pe care o săvârșește și când nu? c

— Poate că nu.

— Uneori, așadar, săvârșind cu folos ori aducând vătămare, medicul nu știe nici el ce a făcut[71]; totuși, dacă a săvârșit-o cu folos, după spusa ta[72], înseamnă că a făcut-o cu înțelepciune! Nu așa spuneai?

— Ba da.

— Și-ar însemna, pe cât se pare, că uneori, săvârșind lucrul cu d
folos, săvârșește cu chibzuință și e înțelept, dar că nu-și dă seama de înțelepciunea lui?

— Dar așa ceva, Socrate, exclamă el, nu poate fi. Dacă tu crezi că din cele pe care ți le-am recunoscut mai înainte trebuie să se aleagă o asemenea încheiere, atunci aș renunța la spusele mele și nu m-aș sfii să arăt că n-am avut dreptate, mai degrabă decât să consimt că un om e înțelept fără s-o știe despre sine.[73] Și întrucâtva, chiar acest lucru, spun eu, înseamnă înțelepciune: a se cunoaște pe sine; și mă întovărășesc aceluia ce-a ridicat asemenea inscripție[74] pe frontispiciul templului din Delfi. S-a pus inscripția aceea, pare-mi-se, spre a fi un fel de întâmpinare a Zeului către cei care pătrund, în e
loc de obișnuitul „voie bună ție"; o asemenea urare fiind nepotrivită locului aceluia, unde nu se cuvine să ne dăm bineți unii altora, ci să ne îndemnăm la înțelepciune. Astfel îi întâmpină cu vorba Zeul pe cei care pătrund în lăcașul sfânt, urarea aceasta deosebindu-se întru câtva de cea a oamenilor. Iată un gând pe care cred că l-a avut de bună seamă cel care a înălțat inscripția. Iar de fiecare dată, Zeul rostește către credinciosul care pătrunde în templu nu altceva decât „fii înțelept". Numai că o spune mai învăluit, așa ca un adevărat proroc; iar „cunoaște-te pe tine însuți" și „fii înțelept" sunt unul și același lucru, întocmai așa cum o arată inscripția și cum o spun și a 165
eu.[75] Dar poate sunt unii care să creadă altfel; și asemenea lucru s-a și petrecut, pare-mi-se, cu cei care au așezat mai târziu celelalte inscripții și anume: „Nimic prea mult" și „Chezășia se însoțește cu nenorocirea", își închipuiau ei că „a te cunoaște pe tine însuți" e un

sfat, iar nu un cuvânt de întâmpinare din partea Zeului către cei care intrau în templu; apoi ca să întocmească la rândul lor inscripții nu mai puțin folositoare, le-au gravat pe acestea, într-un cuvânt, iată ce am vrut eu să arăt, Socrate: las la o parte toate cele spuse mai înainte. Poate tu vorbeai cu mai multă dreptate despre ele, poate eu;
b dar nimic nu era pe deplin lămurit din cele pe care le rosteam noi. Acum însă vreau să dau seama de ele, dacă tu n-ai să te-nvoiești cu afirmația că înțelepciunea înseamnă a te cunoaște pe tine însuți.[76]

— Dar, Critias, am spus eu atunci, tu mă îndemni cu vorba ca și cum eu aș recunoaște că știu cele despre care te întreb și ca și cum n-ar trebui decât să vreau ca să fiți de acord cu tine. Numai că lucrurile nu stau tocmai așa, ci eu întârzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc; numai
c după ce o voi desluși, am să-ți spun dacă sunt de aceeași părere cu tine. Așteaptă dar până ce o vom cerceta.

— Cercetează atunci, m-a îndemnat el.

— Asta și fac, i-am răspuns. Căci, dacă înțelepciunea înseamnă a cunoaște ceva, atunci e limpede că e vorba de un fel de știință[77] a unui lucru anumit. Nu?

— Ba da, e cunoaștere de sine.

— Oare medicina, urmai eu, nu e și ea un fel de știință[78] a ceea ce e sănătos?

— Întocmai.

d — Dacă, atunci m-ai întreba, de vreme ce medicina e o știință a ceea ce e sănătos, de ce folos[79] ne este ea și ce împliniri ne aduce, ți-aș răspunde că nu mic îi este câștigul. Într-adevăr, ea ne agonisește un lucru de preț: sănătatea. Nu ești de aceeași părere?

— Ba da.

— Dacă m-ai întreba acum despre arhitectură[80] – gândită ca știință a construirii – ce lucrare îndeplinește ea, aș răspunde: casele. La fel și pentru celelalte meșteșuguri. Și acum, de vreme ce spui că înțelepciunea este cunoașterea de sine, trebuie să ai ce răspunde
e celui care te-ar întreba: „Înțelepciunea, Critias, fiind o cunoaștere de sine, ce lucru de preț ne agonisește ea și totodată vrednic de numele ei?“[81] Hai, spune!

— Dar, Socrate, se împotrivi el, tu nu cercetezi bine. Doar înțelepciunea nu e prin firea ei o știință întocmai celorlalte și nici celelalte științe nu se aseamănă între ele. Tu însă îți faci cercetarea în așa fel de parcă toate științele ar fi întocmai. Căci, spune-mi, adăugă el: din meșteșugul de a socoti, ori din cel al geometriei, se poate agonisi vreo lucrare de felul casei construite prin arhitectură, al veșmântului urzit prin țesătorie, sau de felul multor altor lucrări do- a 166
bândite prin multe alte meșteșuguri?[82] Ai putea tu să-mi arăți, pornind ele la ele două, vreo asemenea lucrare? N-ai putea!

Iar eu i-am răspuns:

— Ai dreptate. Dar ce pot să-ți arăt este cunoașterea cărui lucru ne-o trece fiecare dintre aceste științe; iar lucrul acesta se întâmplă să fie deosebit de știința propriu-zisă. Așa de pildă, socotitul e cunoașterea numerelor cu soț și fără soț, a felului cum se comportă o mulțime prin raport la acestea și la alte mulțimi.[83] Nu e așa?

— Pe de-a-ntregul, încuviință el.

— Așadar, soțul și fără de soțul se deosebesc de calcul însuși?

— Cum să nu?

— La fel, meșteșugul de a cântări e știința greutății mai mari sau b
mai mici. Dar greul și ușorul sunt altceva față de cântărit în sine. Te învoiești?

— Eu da.

— Spune-mi acum, înțelepciunea cunoașterea cărui lucru, care să fie altul decât înțelepciunea?[84]

— Tocmai asta e în joc, Socrate, și aci ai ajuns cercetând: prin ce se deosebește înțelepciunea de toate celelalte științe. Tu însă cauți, dimpotrivă, o asemănare a ei cu celelalte. Numai că lucrurile stau altfel.[85] În timp ce toate celelalte științe sunt cunoașteri a ceva străin, c
și nu a lor înseși, înțelepciunea singură e cunoașterea altor științe și în același timp a ei înseși.[86] Ar fi greu să-ți fi rămas ascunse acestea... Dar cred că tu faci tocmai ceea ce spuneai adineaori că nu faci[87]: tot încercând să mă combați, nesocotești tema convorbirii noastre.[88]

— Rău greșești, m-am împotrivit eu atunci, dacă-ți închipui că te înfrunt din vreo altă pricină decât aceea de a-mi iscodi gândul din teama ca nu cumva, așa, pe nesimțite, să cred că știu ceva fără d

să știu de fapt nimic.[89] Eu te-aș putea încredința că asta fac și acum: cercetez argumentul pentru folosul meu în primul rând, sau poate și pentru acei câțiva care ne stau în preajmă.[90] Nu crezi că, într-un fel, e un folos pentru aproape toți oamenii[91] să poată cunoaște adevărata fire a lucrurilor?

— De bună seamă, am încuviințat eu, Socrate.

— Prinde curaj atunci, prietene, urmai, și răspunde-mi la întrebări așa cum vei crede că e mai bine, neținând seama dacă e Critias
e ori Socrate cel înfruntat.[92] Cercetează cu luare-aminte numai problema pe care o urmărim și vezi ce va ieși din punerea ei la încercare.

— Așa voi face, hotărî el. Vorbele tale îmi par chibzuite.

— Spune-mi atunci, întrebai eu, despre înțelepciune cum gândești?

— Cred, răspunse el, că singură ea dintre toate cunoașterile este
167 a cunoașterea ei înseși și deopotrivă a tuturor celorlalte științe.[93]

— Atunci, urmai, să fie ea și cunoaștere a ce nu cunoști, fiind totodată cunoaștere a ceea ce cunoști?[94]

— Din plin, spuse.

— Deci, numai înțeleptul se va cunoaște pe sine și va fi în stare să cerceteze ce știe și ce nu; și tot lui îi va sta în puteri să-i iscodească și pe ceilalți: ce știe fiecare și ce crede că știe, iar apoi ce crede fiecare că știe, fără să știe. Și singur el dintre toți, înțeleptul poate s-o facă. Iată ce înseamnă a fi înțelept și înțelepciune și a se cunoaște pe sine; să știi ce știi și ce nu știi.[95] Nu așa spui tu?

— Ba da, încuviință el.

b —Și acum, din nou, urmai eu, sub harul zeului mântuitor[96], să cercetăm ca de la început[97], în primul rând dacă e cu putință ori nu să știi că știi ceea ce știi și că nu știi ceea ce nu știi; apoi, dacă într-adevăr acest lucru este cu putință, ce folos ne-ar aduce nouă să știm?[97b]

— Trebuie să cercetăm, spuse el.

— Hai, încearcă, Critias, poate-ți faci mai lesne drum printre toate acestea. Eu, drept să-ți spun, mă simt cam stingherit.[98] Să-ți spun de ce sunt stingherit?

— Bineînțeles.

— În linii mari, dacă lucrurile stau așa cum spuneai acum câteva clipe înseamnă că există o anume cunoaștere care nu poartă decât asupra ei și a celorlalte cunoașteri precum și a necunoașterii. c

— Hotărât.

— Vezi cât de ciudat ne-am pornit să vorbim, dragul meu; căci, dacă te-ai gândi la așa ceva în alte domenii, cred că totul ți-ar părea lipsit de noimă.

— Cum și unde?

— În cele pe care am să ți le-arăt. Gândește-te: crezi că poate să existe o vedere care să nu aibă ca obiect lucrurile prinse de celelalte vederi și care să fie doar o vedere a ei înseși și a celorlalte vederi, și în același timp și a ceea ce nu se vede, una care, deși e o vedere – să d nu prindă nici o culoare, ci doar pe ea și alte vederi?[99] Crezi că s-ar putea?

— Pe Zeus, nu cred.

— Sau vreun auz care să nu prindă nici un sunet, dar care să se audă pe sine, ori alte auzuri și chiar lipsa de auz?

— Nici asta.

— Pe scurt, cercetează acum toate simțurile și vezi dacă ți se pare că găsești vreun simț al simțurilor și al său însuși, fără să poată prinde ceea ce prind toate celelalte simțuri.

— Nu-mi pare.

— Dar crezi că există vreo dorință care să nu fie dorința unei plă- e ceri, ci doar a ei înseși și a altor dorințe?[100]

— Hotărât, nu.

— Nici vreo voință, pe cât îmi închipui, care să nu se deschidă către ceva bun, ci doar către sine și către alte voințe?[101]

— Nu, desigur.

— Dar mi-ai putea arăta vreo iubire care să nu fie o iubire de ceva frumos, ci una care să se-ntoarcă asupra-și și asupra altor iubiri?

— Eu, mărturisi el, n-aș putea.

— Sau poate cunoști vreo teamă de sine și de alte temeri, care în schimb să nu se trezească în fața primejdiei? a 168

— Nu cunosc.

— Dar vreo părere a părerilor și de sine fără să judece însă nimic din cele ce judecă alte păreri?

— Deloc.

— Iar în materie de cunoaștere, pe cât se pare, spunem că ar fi una care nu stăruie asupra nici unei învățături, ci doar asupra-i și-n spre alte cunoașteri?

— Așa spunem.

— Nu este ciudat ca o asemenea cunoaștere chiar să existe? Dar să nu afirmăm încă, și cu tărie, că *nu* este, ci să cercetăm mai departe
b *dacă* este.

— Bine spui.

— Să vedem. Această cunoaștere este cunoaștere a ceva și ea are proprietatea de a trimite către ceva. Nu?

— Întocmai.

— Despre ceea ce e mai mare nu spunem noi că are această proprietate de a fi mai mare față de ceva?[102]

— Da, are.

— Și anume față de ceva mai mic, dacă va fi mai mare?

— Negreșit.

— Dacă acum am da peste un mai mare, care să fie mai mare decât cele ce sunt mai mari și decât el însuși, dar nu mai mare decât cele față de care celelalte sunt mai mari, atunci s-ar întâmpla în chip
c necesar ca această mărime, fiind mai mare decât ea însăși, să fie în același timp și mai mică decât ea însăși. Nu?

— Hotărât, spuse el, Socrate.

— La fel, dacă ar fi ceva îndoit, față de alte lucruri îndoite cât și față de sine, ar însemna atunci că acel ceva e îndoitul propriei sale jumătăți, cât și al celorlalte lucruri îndoite; căci nu există un alt îndoit decât al jumătății.

— E adevărat.

— Așadar, fiind mai mare decât el însuși nu va fi el totodată și mai mic, ori deopotrivă mai greu și mai ușor, mai bătrân și mai tâ-
d năr și așa mai departe cu toate celelalte? Iar orice proprietate ar avea întoarsă asupra-și, nu va avea el totodată și firea lucrului spre care

se-ndreaptă proprietatea?[103] Iată ce vreau să spun: auzul nu poate prinde nimic altceva decât sunetul, nu?

— Da.

— Aşadar, auzul se va auzi pe sine întrucât e înzestrat cu un sunet; altfel nu s-ar putea auzi.

— Hotărât că nu.

— Şi vederea, cumva, dragul meu, dacă se va vedea pe sine, trebuie să aibă o culoare; ea doar nu poate vedea ceva lipsit de culoare. e

— Nu, bineînţeles.

— Vezi, aşadar, Critias, din câte le-am străbătut cu gândul, la unele ne-a părut pe de-a-ntregul cu neputinţă ca ele să-şi întoarcă virtutea cu care sunt înzestrate asupra lor înseşi, iar în privinţa altora tare mă îndoiesc să se poată aşa ceva. La mărimi, mulţimi şi altele de felul acesta era doar întru totul cu neputinţă, nu?

— Da, întru totul.

— În schimb auzul şi vederea sau în plus mişcarea ce s-ar pune în mişcare pe ea însăşi[104], sau căldura care se arde pe sine[105] şi toate celelalte asemenea lor, ar părea îndoielnice unora, altora poate nu. Ne-ar trebui un om de format mare[106], prietene, care să ştie să le lă- a 169
murească aşa cum se cuvine pe toate, dacă sunt alcătuiri care nu au din fire puterea de a se răsfrânge asupra lor înseşi, ci doar asupra altora, sau dacă unele pot şi altele nu. Iar dacă sunt unele care au faţă de ele înseşi asemenea putere, atunci ar fi de văzut dacă printre ele nu se află şi acea cunoaştere pe care noi o numim înţelepciune. Eu, drept să-ţi spun, nu cred că sunt în stare să fac asemenea deosebiri. În ce mă priveşte, nu m-aş încumeta să afirm cu tărie că ar putea exista aşa ceva: o cunoaştere a cunoaşterii, şi, nici în cazul că într-a- b
devăr există, n-aş primi-o drept fiind una şi aceeaşi cu înţelepciunea, mai înainte de a cerceta dacă, fiind aşa cum e, ne e de vreun folos ori nu. Şi într-adevăr, că înţelepciunea ar fi ceva folositor şi bun, asta o presimt într-un fel. Tu, aşadar, o fiu al lui Calaischros, de vreme ce ai hotărât că înţelepciunea nu este altceva decât o cunoaştere a cunoaşterii şi totodată a necunoaşterii, dovedeşte-mi, în primul rând, că un asemenea lucru e cu putinţă, apoi, dacă aşa fiind, ar aduce

cumva și vreun folos. Și poate așa mă vei mulțumi și pe mine și-ți
c voi da dreptate în cele ce-mi vei spune despre înțelepciune.

Iar Critias auzind acestea și văzându-mă că stau la cumpănă, întocmai celor pe care-i prinde căscatul de îndată ce-i zăresc pe alții pățind așa, îmi păru și el cuprins de îndoială, de pe urma îndoielii mele.[107] Dar deoarece ținea întotdeauna la bunul său renume, se rușină față de cei din jur și nu voi să consimtă că nu era în stare să-mi lămurească ceea ce-i cerusem și-mi îngână ceva fără noimă, ca să-și
d ascundă nedumerirea.

Iar eu, ca să dau avânt convorbirii noastre, spusei:

— Dacă tu crezi așa, Critias, atunci să ne-nvoim deocamdată că este cu putință să se ivească o cunoaștere a cunoașterii; vom mai vedea apoi dacă lucrurile stau așa sau nu. Hai atunci, dacă o asemenea cunoaștere e într-adevăr cu putință, spune-ne întrucât pornind de la ea cineva e mai în măsură să știe ce știe și ce nu știe? Și de fapt tocmai acest lucru spuneam noi că înseamnă a se cunoaște pe sine și a fi înțelept. Nu e așa?

— Întocmai, spuse, și într-un fel lucrurile se potrivesc, Socrate: căci dacă cineva stăpânește cunoașterea care se cunoaște pe sine,
e atunci el este de aceeași natură cu ceea ce stăpânește. Astfel când cineva are agerime, e ager, când are frumusețe e frumos și când are cunoaștere, e cunoscător; iar dacă un om stăpânește cunoașterea care se cunoaște pe sine, atunci un asemenea om va fi într-un fel și cunoscător de sine.

— Nu acest lucru îl pun la îndoială, am recunoscut eu, că dacă cineva stăpânește cunoașterea de sine ajunge să se cunoască și pe sine, dar sunt nedumerit, de ce, având asemenea cunoaștere trebuie să știe neapărat și ce știe și ce nu știe.

170 a — Deoarece pentru el, Socrate, amândouă aceste cunoașteri sunt una și aceeași.

— S-ar putea, consimții eu atunci, dar mă tem că nu fac nici un pas înainte: nu pot înțelege cum aceste două cunoașteri sunt una și aceeași.[108]

— Ce vrei să spui? întrebă el.

— Iată, i-am lămurit eu: cunoașterea, atunci când e cunoașterea cunoașterii, poate ea deosebi mai mult decât ce e cunoaștere și ce nu?

— Nu, ci doar atât.

— Oare cunoașterea și necunoașterea a ceea ce e sănătos să fie b deopotrivă cunoașterii și necunoașterii a ceea ce e drept?

— Deloc.

— În primul caz e vorba, cred eu, de medicină și în următorul de politică; pe când cunoașterea pur și simplu nu poate fi nimic altceva decât cunoaștere.

— Cum altfel?

— Dacă prin urmare cineva nu-și sporește cunoașterea cu știința a ce e sănătos și drept, ci știe doar de cunoaștere în general, atunci, întrucât are numai această cunoaștere, în ce chip ar putea să știe că știe ceva și că deține o anume cunoaștere, și asta de bună seamă nu numai în privința sa, dar și în privința altora? Sau o știi?

— Da.

— Dar cum va ști el, prin această cunoaștere, ce anume cunoaș- c te? Doar știm că ceea ce e sănătos se cunoaște cu ajutorul medicinei, nu al înțelepciunii, ce-i armonios prin muzică, nu prin înțelepciune, iar cum se construiește o casă, meșteșugul de a construi case o arată și iarăși nu înțelepciunea; și așa cu toate celelalte. Nu?

— Așa se pare.

— Prin urmare, dacă înțelepciunea e numai o cunoaștere a cunoașterii, va putea el atunci, cu ajutorul ei, să-și dea seama de ceea ce e sănătos sau de felul în care se construiește o casă?

— Deloc.

— Înseamnă că nu știe ce știe cel care nu le cunoaște pe acestea, ci numai că știe.

— S-ar părea.

— Așadar a fi înțelept și înțelepciune nu asta înseamnă: a ști ce d știi și ce nu știi, ci, pe cât se pare, numai a ști că știi și că nu știi.[109]

— Se poate.

— Prin urmare, cu ajutorul înțelepciunii, nu vei fi în măsură să pui la încercare nici pe un altul care ar spune că știe ceva, ca să vezi dacă știe ce anume pretinde că știe sau nu; ci numai atât, pare-se,

vei ști, că el are o cunoaștere; dar a cui cunoaștere, asta nu te va face înțelepciunea să afli.

— S-ar părea că nu.

e — Așadar, nici pe cel care se preface că e medic fără să fie nu vei fi în stare să-l deosebești de cel care e cu adevărat, nici pe vreun altul care să fie cunoscător sau nu. Dar să cercetăm în felul următor: dacă un om înțelept sau un oricare altul ar avea de gând să-l deosebească pe medicul adevărat de cel neadevărat, oare cum ar face? De bună seamă nu va vorbi cu el despre medicină, căci nu are pricepere un medic – am spus-o doar – la nimic alta în afară de ceea ce-i sănătos și ceea ce-i bolnav.[110]

— Da, așa e.

— Iar despre cunoaștere el nu știe nimic, de vreme ce noi am lăsat-o pe aceasta în seama înțelepciunii doar.

— Da.

— Atunci nici despre cunoașterea medicală nu știe nimic cel priceput în a vindeca, întrucât medicina se întâmplă să fie și ea o cunoaștere.

171 a — E adevărat.

— Că medicul stăpânește o anume cunoaștere, asta o va ști omul înțelept; dar, trebuind s-o pună la încercare spre a-și da seama cum este, va cerceta el altceva decât a cui cunoaștere este ea? Oare nu prin aceasta se definește fiecare cunoaștere, că este nu numai o cunoaștere, ci și una anumită, care dă seama de lucruri anumite?

— Ba prin aceasta.

— Iar medicina a fost definită drept o cunoaștere deosebită față de altele, datorită faptului că ea este cunoașterea referitoare la sănătate și boală.

— Da.

b — Așadar, în asemenea stări în care poate fi găsită este firesc să caute cel care vrea să cerceteze medicina, iar nu într-unele străine, unde, bineînțeles, nici n-ar afla-o.

— Nu, de bună seamă.

— Prin urmare, pe temeiul sănătății și al bolii va fi iscodit medicul, în măsura în care e vindecător, de către cel care îndeplinește o bună cercetare.

— Așa se pare.

— Și nu va cerceta el atunci atât spusele, cât și faptele medicului spre a da la iveală adevărul celor spuse și justețea celor făptuite?[111]

— Negreșit.

— Dar fără să aibă știința medicinii ar putea cineva să urmărească asemenea spuse și asemenea fapte?

— Nu, firește.

— Nimeni altul, pe cât se pare, în afară de medic, nici înțeleptul măcar n-ar putea, căci ar trebui să fie și medic pe lângă faptul că e înțelept. c

— Așa este.

— În totul, așadar, dacă înțelepciunea este numai cunoașterea cunoașterii și a necunoașterii, ea nu va fi în stare să-l deosebească pe medicul care-și cunoaște meșteșugul de cel care nu și-l cunoaște și se preface numai, ori își închipuie că știe ceva. Și nici pe vreun altul dintre cei care cunosc orice nu l-ai putea deosebi cu ajutorul înțelepciunii, ci, întocmai celorlalți meșteșugari, doar pe cel cu care te-nsoțești în meserie.

— Așa se pare, încuviință el.

— Dar atunci, întrebai eu, ce folos am mai putea trage, Critias, de pe urma unei asemenea înțelepciuni? Dacă, așa cum presupuneam noi la început, omul înțelept ar ști ceea ce știe și ceea ce nu știe și, apoi, că pe unele le știe, iar pe altele nu, și, dacă ar fi în stare să cerceteze în același chip și pe un altul cu aceeași experiență ca el, atunci, s-o recunoaștem, înțelepciunea ne-ar fi de cel mai mare folos.[112] Căci ne-am trăi viața fără să cădem în greșeală, noi, cei care stăpânim înțelepciunea și toți ceilalți câți stau sub stăpânirea noastră. Și nu ne-am încumeta să îndeplinim ceea ce nu știm, ci, străduindu-ne să-i găsim pe știutori, am trece răspunderea în seama lor; d e nici nu le-am încredința celor pe care-i călăuzim să îndeplinească altceva decât ceea ce îndeplinesc cu pricepere; prin urmare, numai acele lucruri a căror cunoaștere ar avea-o. Astfel, sub ocrotirea înțelepciunii, casele ar fi bine gospodărite, cetatea bine rânduită, și orice altceva care ar sta sub cârmuirea înțelepciunii.[113] Și, de vreme ce greșeala ar fi îndepărtată și ar domni chibzuiala în orice făptuire, toți a 172

cei care ar duce o asemenea viață ar izbuti în făptuirile lor, iar cei care izbutesc sunt fericiți.[114] Oare nu asta spuneam noi, Critias, despre înțelepciune atunci când arătam cât de bine ar fi să știm ceea ce știm și ceea ce nu știm?

— Bine de tot ar fi, spuse.

— Numai că vezi, am încheiat eu, nicăieri nu ni s-a înfățișat o asemenea cunoaștere.[115]

— Văd, încuviințai eu.

b — Dar, poate că înțelepciunea pe care am aflat-o noi, și anume acea cunoaștere a cunoașterii și a necunoașterii, închide în ea și un folos; anume că cel care o stăpânește ar putea prinde mai ușor orice ar avea de învățat și toate i s-ar înfățișa cugetului cu mai multă limpezime, de vreme ce pe lângă fiecare lucru pe care l-ar deprinde s-ar adăuga vederilor sale și cunoașterea. Și poate i-ar iscodi mai bine și pe ceilalți dacă ar face-o înăuntrul propriei sale învățături; iar într-altfel, dacă s-ar îndemna să cerceteze, n-ar face-o atunci cam îndoielnic și prea puțin pătrunzător? Oare acestea să fie, prietene, foloasele pe care le dobândim noi de la înțelepciune? Nu cumva ne îndem-
c nam să vedem mai mult? Nu cumva ne așteptam să găsim ceva mai de seamă?

— Poate să fie așa, spuse el.

— Poate, întării eu. Poate nici n-a avut vreun rost cercetarea noastră. Și iată dovada: dacă lucrurile ar sta așa cum spuneam, ciudate aspecte ar mai avea atunci înțelepciunea! Dar să vedem.
d Dacă vrei, să încuviințăm acum că ar fi cu putință a cunoaște cunoașterea și totodată să nu o împuținăm, ci să-i dăm tot ceea ce hotărâserăm la început că ar însemna înțelepciunea: anume faptul de a ști ce știi și ce nu știi; și toate acestea acordându-i-le, să cercetăm mai bine dacă ne e de vreun folos așa cum e ea. Spuneam adineaori de ce mare folos ne-ar fi o asemenea înțelepciune care ne-ar cârmui în gospodărirea caselor și a cetății. Acum însă, nu-mi mai pare, Critias, că am încuviințat pe drept acestea.[116]

— Cum așa? se miră el.

— Deoarece, urmai eu, ne-am învoit prea ușor că ar fi un mare bine pentru oameni dacă fiecare ar săvârși cele pe care le știe, iar cele pe care nu le știe le-ar încredința celor care le știu.

— Aşadar, stărui el, nu pe drept am încuviinţat acestea? e

— Nu, după câte mi se pare, i-am răspuns eu.

— Ciudate lucruri mai spui, la drept vorbind, Socrate!

— Pe câine, am izbucnit eu atunci, şi mie-mi par aşa şi chiar asupra lor ţinteam cu gândul adineaori, când spuneam că mi se înfăţişează unele aspecte ciudate, şi mă temeam că nu mi-am dus cu bine cercetarea. Căci, dacă înţelepciunea este cu adevărat aşa, nu mi se pare deloc limpede ce fel de bine ne-ar putea pregăti ea nouă.[117] a 173

— Cum aşa? întrebă el. Spune, ca să ştim şi noi ce ai în gând.

— Cred că vorbesc fără nici o noimă; totuşi, se cuvine să cercetăm cele ce se înfăţişează cugetului şi să nu le dăm deoparte aşa la întâmplare, dacă ne pasă întru câtva de noi.

— Bine vorbeşti, mă lăudă el.

— Ascultă-mi atunci visul, îl îndemnai, oricum ar fi pătruns până la mine: fie prin poarta cea de corn, ori poate prin cea de fildeş.[118] De ne-ar călăuzi cu precădere înţelepciunea, aşa cum tocmai b
o înfăţişam, ea ne-ar spori cunoaşterile, şi-atunci, de pildă, dacă în preajma noastră s-ar ivi cineva cu pretenţia de-a fi, fără să fie cu adevărat cârmaci, el nu ne-ar mai putea amăgi; şi nici un medic, nici un strateg sau vreun altul care s-ar preface că ştie ceva fără să ştie nu ar mai rămâne tăinuit în faţa noastră. Şi ce altceva s-ar putea alege de aci pentru noi dacă nu să fim mai sănătoşi la trup decât acum, ori, aflându-ne în primejdie fie pe mare, fie în război, să ne putem salva? Iar uneltele, hainele, încălţămintea noastră toată sau orice altceva c
n-ar fi lucrate atunci cu meşteşug? Şi câte altele încă, doar printr-aceea că ne-am folosi de meseriaşi adevăraţi? Şi, dacă mai vrei, am putea să încuviinţăm că există şi o ştiinţă a prevestirii ca o cunoaştere a viitorului[119]; şi că, aflându-se sub cârmuirea înţelepciunii, aceasta din urmă e în măsură să-i abată de la noi pe cei care ne amăgesc, iar pe adevăraţii tâlcuitori să-i aşeze proroci ai celor ce vor fi. Că astfel orânduit fiind neamul omenesc ar săvârşi şi ar trăi potrivit cunoaşterii, o înţeleg – de vreme ce sub cârmuirea înţelepciunii, neştiinţa d
nu s-ar abate asupra noastră întovărăşindu-ne pe noi în faptă.[120] Dar că, săvârşind lucrurile potrivit cunoaşterii riguroase, am trăi bine şi am fi fericiţi, acest lucru încă nu-l putem şti, prietene Critias.

— Totuși, urmă el, nu vei găsi ușor vreo altă noimă pentru o viață împlinită dacă o înlături pe aceea a cunoașterii.

— Atunci, îl rugai eu, mai lămurește-mi încă ceva mărunt de tot. Despre a cui experiență de cunoaștere vorbești tu? Cea a făcă-
e torului de încălțăminte?[121]

— Pe Zeus, nu.

— Te gândești cumva la cea a meșteșugarului în aramă?

— Deloc.

— Poate la prelucratul lânii, al lemnului sau al altora asemenea?

— Bineînțeles că nu.

— Atunci, am încheiat eu, să nu mai stăruim în părerea că a fi fericit înseamnă a trăi potrivit cunoașterii. Într-adevăr, aceștia care trăiesc și ei sub semnul unei cunoașteri nu sunt socotiți de tine neapărat fericiți; ci tu îmi pari că definești omul fericit în funcție de anumite cunoașteri. Și poate te gândești tocmai la omul acela despre care tocmai vorbeam, la cel care știe tot ce se va întâmpla, tâlcui-
174 a torul. La el sau la altul te gândești?

— Și la el, spuse, și la altul.

— La cine? am întrebat eu. Oare nu la un astfel de om care pe lângă toate cele viitoare și cele trecute le știe și pe cele prezente și căruia nimic nu-i rămâne necunoscut? Să presupunem că există un asemenea om. Căci nu cred că mi-ai putea arăta pe vreun altul care să trăiască sub o cunoaștere mai deplină.

— Nu, bineînțeles.

— Dar un lucru aș vrea neapărat să mai știu: care dintre cunoașterile acestea îl va putea face pe el fericit? Oare toate deopotrivă?

— Nicidecum deopotrivă, se grăbi el.

b — Atunci care mai de grabă? Și în ce măsură anume află el ceva din cele ce sunt, din cele trecute sau din cele ce vor fi? Oare ca știință a jocului de zaruri?

— Cum, se miră el, prin zaruri?

— Atunci, ca știință a socotitului?

— Deloc.

— Oare ca știință a sănătății?

— Mai degrabă, încuviință el.

— Dar acea cunoaștere pe care o prețuiesc eu cel mai mult, am întrebat atunci, drept ce s-o luăm?

— Drept știința binelui, spuse, și a răului.[122]

— O, urâcios ce ești, mă pornii eu, de o mulțime de vreme mă tot sucești și răsucești ascunzându-mi că nu o viață pusă sub semnul cunoașterii era cea care să-ți dea împlinirea și fericirea, nici întregul științelor, afară doar de una singură, despre bine și rău.[123] Dacă ai vrea, Critias, să desprinzi cunoașterea aceasta din cuprinsul celorlalte, ar fi atunci medicina mai puțin în măsură să ne vindece, meseria cizmarului să ne încalțe, sau cea a țesătoriei să ne îmbrace? Iar meșteșugul cârmaciului ne va împiedica atunci să pierim în primejdiile largului, ori în toiul bătăliei, arta strategului? c

— Câtuși de puțin, se-nvoi el.

— Dar vezi, prietene Critias, caracterul acesta de bine și de utilitate s-ar curma, în ce ne privește, dacă știința binelui și a răului ne-ar părăsi. d

— E adevărat ce spui.

— Atunci, pe cât se pare, nu înțelepciunea este cea al cărei rost e de a ne fi de folos. Nu cunoașterea a ce se cunoaște și a ce nu se cunoaște e cunoașterea aceasta, ci cunoașterea binelui și a răului. Așadar, dacă prima nu e folositoare, urmează că înțelepciunea va însemna altceva pentru noi.[124]

— Dar cum să nu ne fie de folos? se împotrivi el. Dacă înțelepciunea e prin excelență cunoașterea cunoașterii înseamnă că ea veghează și asupra tuturor celorlalte cunoașteri; și-atunci, de vreme ce ar cârmui și cunoașterea binelui, ea ne-ar putea fi de folos. e

— Ar fi ea în măsură să ne dea și sănătatea, am întrebat eu, în locul medicinei? Și celelalte isprăvi ale altor meșteșuguri tot ea le-ar îndeplini? Nu fiecare meșteșug își vede de lucrarea lui? Și-apoi, nu ne-nvoiserăm noi din vreme că înțelepciunea nu ar fi decât o cunoaștere a cunoașterii, iar altceva nimic? N-am spus așa?

— Așa se pare.

— Deci nu ea este aducătoarea sănătății. a 175

— Nu, de bună seamă.

— Sănătatea era doar isprava altui meșteșug. Nu?

— Da, al altuia.

— Și nici aducătoarea vreunui folos, de vreme ce o asemenea ispravă am pus-o adineaori în seama altui meșteșug. Așa e?

— Pe deplin.

— Cum ne-ar putea fi, așadar, folositoare înțelepciunea dacă nu e aducătoarea nici unui folos?

— În nici un chip, Socrate, s-ar părea.[125]

— Vezi, prin urmare, Critias, cât de firesc era să mă cuprindă adineaori teama și cât eram de îndreptățit să-mi aduc vina de a nu fi întreprins cu bine cercetarea asupra înțelepciunii? Și fără-ndoială că un asemenea lucru pe care toți îl recunosc într-un fel a fi cel mai
b frumos din câte sunt nu ne-ar fi părut nouă drept nefolositor dacă eu însumi aș fi fost de folos în a cerceta cum se cuvine. Și iată-ne acum pe de-a-ntregul înfrânți[126], căci nu suntem în stare să aflăm cărei alcătuiri i-a dat numele de înțelepciune cel care a putut statornici nume a toate câte sunt. Dar în realitate am recunoscut o mulțime de lucruri care nu țineau laolaltă în argumentarea noastră. De pildă, am încuviințat că există o cunoaștere a cunoașterii, deși argumentarea nici n-o îngăduie, nici n-o spune. Iar acestei cunoașteri i-am atribuit și putința de a ști care sunt făptuirile altor cunoașteri –
c tot fără îngăduința argumentării – încât omul înțelept să ne apară cunoscător atât pentru cele ce știe, cât și pentru cele ce nu știe cum că nu le știe. Și am recunoscut aceasta cu toată însuflețirea, fără să luăm seama că ar fi cu neputință celui care nu știe nimic despre un lucru să știe totuși ceva despre el. Doar ce altceva ar însemna încuviințarea noastră decât că el pretinde a ști ce nu știe? Deși, cred eu,
d nimic nu s-ar putea vădi mai fără noimă. Și, cu toate că ne-am arătat oameni cu vederi largi și câtuși de puțin rigizi, nu s-a dovedit prea fericită cercetarea noastră în aflarea adevărului, ci, dimpotrivă, a sfârșit prin a-și râde de el și într-atât, încât ceea ce am stabilit mai înainte pe bază de acord și plăsmuire că este înțelepciunea ne-a apărut acum deșert până la sfidare. În ce mă privește pe mine, aproape că nici nu m-aș supăra; dar mă întorc spre tine, Charmides, și tare mă
e mânii la gândul că, frumos cum ești și înțelept nu mai puțin la cuget, n-ai să te alegi cu nici un folos de pe urma acestei înțelepciuni și, chiar dacă te-ar însoți în viață, ea n-are să-ți fie niciodată într-ajutor. Dar mai tare încă mă supără descântecul pe care l-am învățat

de la tracul acela[127], căci nu s-a arătat de nici un preț, după ce mi-am dat atâta osteneală să-l învăț. Și parcă totuși nu-mi vine să cred că lucrurile stau chiar așa, ci mai degrabă eu aș fi un prost cercetător. Înțelepciunea doar e-un mare bine și dacă o ai – cred eu – ar trebui să fii și fericit. Vezi dar, de nu cumva o ai, și-atunci n-ai mai avea nevoie de descântec; căci, dacă o ai, te-aș sfătui să mă socotești mai a 176
degrabă un flecar și un nepriceput în a da temei vreunei cercetări, iar pe tine însuți, cu cât mai înțelept, cu atât mai fericit.

Și-atunci prinse glas Charmides:

— Dar, pe Zeus, eu nu știu, Socrate, dacă o am sau nu. Și cum să știu ce este ceva ce nici voi nu sunteți în măsură să aflați? N-ai spus-o tu? Dar vezi, eu nu pot să te cred, Socrate, pe de-a-ntregul; iar descântecul acela, mă gândeam, mi-ar fi oricum de mare folos. La urma urmei nimic nu m-ar împiedica să mă las zile întregi sub vraja lui, până ce tu mi-ai spune că mi-e de-ajuns.

— Bine, Charmides, se-alătură în vorbă Critias, fă-o atunci! Și-ar b
fi o dovadă pentru mine că ești înțelept dacă te-ai lăsa întru totul sub descântecul lui Socrate și dacă nu te-ai mai depărta de el – fie un răstimp mai lung, fie măcar o clipă.

— Am să-l însoțesc, se învoi tânărul și n-am să mă depărtez de el; căci, fără îndoială, ar fi o nefăcută să nu mă supun ție, care-mi ești tutore, și să nu îndeplinesc porunca ta.

— Atunci, hotărî el, ți-o poruncesc!

— Am s-o fac dar, îi răspunse Charmides, și am să încep chiar de astăzi.

— Ei, voi doi, i-am întrerupt eu atunci, ce tot puneți la cale acolo? c

— Chiar nimic, spuse Charmides, căci am și pus la cale totul.

— Așadar mă pui în fața unui fapt împlinit, îl întâmpinai eu, și nu-mi lași răgaz să mai întreb ceva?

— Da, te pun în fața unui fapt împlinit, recunoscu el, de vreme ce a poruncit așa Critias. Și acum gândește-te și tu, ce ai să faci?

— Dar orice gând e de prisos acum. Când unul ca tine îndeamnă cu toată stăruința la ceva, nu-i om să nu încuviințeze. d

— Atunci, mă ispiti el, încuviințează și tu.

— Iată, încuviințez.

HIPPIAS MINOR

Traducere de
MANUELA POPESCU și PETRU CREȚIA

Introducere de
CONSTANTIN NOICA

Note preliminare de
GABRIEL LIICEANU și PETRU CREȚIA

PLATON ȘI-A LUAT DREPTUL DE A PLECA SPRE REFLEXIUNEA filozofică de oriunde. *După el nu s-a mai întâmplat așa. Toate filozofiile au trebuit să-și pună problema începutului, a principiului, a propoziției fundamentale sau măcar privilegiate. Singură filozofia lui Platon, în gândirea tradițională, se naște simplu, din realități de gândire și de existență ale omului. Pe lângă ea, orice altă filozofie trecută pare a se ocupa de fantome ale gândului.*

Se poate pleca, de pildă, de la Homer și deosebirea dintre Ahile și Ulise. Problemele lui Socrate sunt de găsit la oricine, chiar la Apemantos, invocat aici fără nici un calificativ, tatăl lui Eudicos interlocutorul. Dar trebuia să ai ochiul problemei spre a vedea o întrebare acolo unde ceilalți nu văd decât răspunsuri. Apemantos răspunsese: Iliada *e superioară* Odiseei *pe cât e Ahile superior lui Ulise. Când va fi întrebat, Hippias va răspunde la fel, ceea ce arăta că era judecata comună. Socrate însă vede aici o problemă. De aceea, înainte de-a o pune deschis, el stătuse câtăva vreme pe gânduri. Și dialogul tocmai asupra acestui moment se deschide: „Socrate, tu de ce taci?" îl întreabă Eudicos.*

Ar putea fi o problemă literară. Aici însă e o problemă filozofică și, la o a doua considerare, este problema *filozofică a platonismului însuși. Să-i dăm nume de pe acum: de ce fel este cunoașterea pe care trebuie s-o punem*

în joc, știință a conceptului obișnuit, sau știință a Ideii? Este știință a cunoștințelor doar exacte, sau știință a valorilor adevărate? S-ar putea ca problema lui Platon să ne privească încă.

De obicei dialogurile lui Platon poartă asupra unei teme limitate: curaj, pietate, prietenie; aici poartă asupra unei naturi, anume natura omului știutor, la limită natura cunoscătoare a omului. Ulise, luat ca exemplu, pare mai bun pentru că este efectiv o natură cunoscătoare. El însă nu se va dovedi mai bun pentru că nu este o natură bine *cunoscătoare. Și de altfel Ulise e invocat doar spre a deschide problema omului știutor, iar Ahile, la rândul său, nu va servi decât ca termen provizoriu de raportare; dialogul se va întoarce la ei numai în treacăt, căci el nu pune o problemă literară, ci una filozofică.*

Merită totuși să fie subliniat, pe plan literar, cât de timpuriu a fost înregistrată deosebirea dintre Iliada *și* Odiseea. *Ai crede că abia timpurile moderne, cu distanța pe care o au față de opera homerică și cu spiritul lor critic, au putut deosebi, nu doar între eroi, ci și între cele două opere. Și totuși, de la început spiritul critic a deosebit și preferat. Că Antichitatea greacă a putut prefera* Odiseei Iliada *ne spune ceva astăzi încă; dar că l-a preferat pe Ahile și mai ales că a făcut din el, sumar cum este, eroul exemplar pentru educația sufletelor grecești nu mai poate interesa, și nici nu pare adevărat pentru Atena, cum n-a fost nici pentru Efesul lui Heraclit. În nici un caz pe Socrate nu-l va reține Ahile, căci nu este o natură de știutor. Îl reține o clipă Ulise.*

Despre acesta din urmă Hippias spune, cu vorbele lui Homer chiar, de la începutul Odiseei, *că este un om cu multe fețe, întors în multe părți,* polýtropos. *Calificativul poate avea atât un sens bun, cât și unul rău. La Homer nu pare defel să-l aibă pe cel rău, ba încă, dacă vezi că îndată mai jos, la versul 20 (ca și la 70), apare pentru Ulise calificativul* antítheos, *deopotrivă unui zeu, iar în cartea X, la versul 1, cel de-a fi* polýmetis, *prea înțelept, prea iscusit, atunci înțelegi că sensul lui* polýtropos *este cel bun. Dar la Hippias sensul este în chip limpede cel rău, totuna cu înșelător, mincinos (*pseudés, *la 365 b, ceea ce va da chiar subtitlul de mai târziu al lucrării). Spre deosebire de Ahile, care e omul adevărului spus simplu și direct, Ulise ar fi cel al fățărniciei.*

Socrate nu se grăbește să-l apere pe Ulise, căci îl interesează la acesta doar faptul de-a fi o natură de știutor. Este chiar bine pentru el ca Ulise să fie judecat rău, pentru că tocmai așa natura lui de știutor, aparent bună, va pune mai izbitor în lumină problema naturii știutorului în genere.

Să-l lăsăm deci deoparte pe Homer, spune Socrate (365 c–d). Acum trebuie să se vadă ce se întâmplă în general cu omul care înșală. Nu-i va fi greu lui Socrate să arate că un asemenea om are o capacitate, fie și de a înșela; o inteligență, fie și perfidă; un fel de-a ști bine lucrurile, fie și spre a face întocmai răul; o iscusință deci (iar aici, la 365 e, termenul grec e sophós, *ceea ce dă și* sophía*); și că omul care înșală dispune la voie de toate acestea. Dar un asemenea om este, atunci, unul încercat (*émpeiros, *366 c), este adică* un expert, *și cu aceasta tema adevărată a dialogului se propune dezbaterii. Tema e știutorul, nu minciuna, cum spun alexandrinii care au subintitulat dialogul.*

Aici Socrate își arată dintr-odată măiestria, dovedindu-se el însuși un expert: cel de-a se înstăpâni asupra conștiințelor. Până acum vorbise despre Ulise, despre omul care înșală, despre știutor în genere; acum vorbește despre Hippias însuși, interlocutorul său. Nu numai că-l obligă să consimtă la argumente, dar îl leagă la propriu, cu persoana lui, de argumentare. Căci dacă vorbim despre știutori, atunci Hippias însuși este unul. Ba îndată chiar îi va aminti că se socotește expert în toate. Acum îi cere să admită că este, de pildă, expert în materie de calcul. Și Hippias îl asigură că este într-adevăr unul.

Atunci, dacă e expert în calcul înseamnă că e capabil să calculeze mai bine ca alții. Dar nu și să înșele mai bine ca alții? În orice caz, mai bine ca neștiutorul, care-ar putea să și nimerească rezultatul exact, voind totuși să înșele. Deci nu numai că acela care știe mai bine poate înșela mai bine, dar cel care poate înșela mai bine știe mai bine; un același om le are la dispoziție pe amândouă, fie că e calculator, geometru, astronom, fie chiar că e expert în toate, până și în meșteșuguri, cum arată Socrate în chip pitoresc că susține Hippias despre sine.

O primă parte a cercetării despre natura cunoașterii s-ar încheia aici: sub raportul cunoștințelor *pure și simple, expertul este unul singur; sau: orice expert în folosirea lor adevărată este și în folosirea lor falsă. Așa e sub raportul cunoștințelor. Dar este la fel și sub raportul* intențiilor? *O*

natură știutoare este o natură umană, în definitiv, adică pune în joc nu numai intelectul, ci deopotrivă voința și sentimentul. Nu se pot trece cu vederea intențiile sau finalitățile ei. Hippias o va dovedi îndată. Când Socrate îi arată că omul care nu spune decât adevărul este identic cu cel care spune neadevărul, ca Ulise, atunci el se revoltă; dar când Socrate precizează că în fapt Ahile spune neadevăruri și el, că deci e polýtropos, *atunci Hippias exclamă (371 a) că o face* fără să vrea *– și mută astfel problema naturii știutorului de pe planul inteligenței și al cunoștințelor pe cel al voinței și intențiilor. Chiar când Socrate revine și arată că în fond Ulise, omul cu fețe multiple, nu e făcut de Homer să mintă, pe când Ahile spune când una, când alta și pare a fi el înșelătorul, Hippias stăruie în a susține că o face involuntar. Dar, dacă e așa, el n-are capacitatea de a minți și e inferior lui Ulise, cel capabil să mintă și să înșele* voluntar.

S-a trecut astfel la criteriul voinței. Într-adevăr Platon vedea bine cum, la concluzia primei părți – că omul adevărului poate folosi la fel de bine și minciuna –, replica era simplă: poate, dar și vrea? *Știi adevărul, deci știi și falsul, foarte bine. Dar le vrei pe amândouă? Dacă singurul criteriu ar fi al inteligenței știutorului, atunci Ulise, așa cum e prezentat, ar fi efectiv mai bun decât Ahile; sau cel care săvârșește conștient răul ar fi mai bun decât cel care-l face fără de voie. Și totuși, legile îl pedepsesc mai aspru pe cel care face conștient răul decât pe cei care-l săvârșesc fără de voie. Iar tocmai legile sunt cele pe care le invocă sofistul cel iresponsabil (372 a), pe când Socrate, omul răspunderii civice, este acum cel care le dezminte, cu argumentele sale.*

Socrate ar putea fi mai tulburat decât celălalt de rezultatul la care s-a ajuns – căci îl privește direct pe el – dacă n-ar ști că au discutat numai jumătate din problemă, anume cât de întinsă trebuie să fie *știința unui știutor de orice fel. Le rămâne cealaltă parte: cât de întins trebuie să fie* exercițiul voinței știutorului? *Este el liber să facă tot ce știe și este superior făcând așa? Sau (dar e contrapartea nerostită de autor) este constrâns, tocmai pentru că știe, să vrea numai ce trebuie?*

Hippias declarase că Ahile minte involuntar, ákon. *Acest* ákon *înseamnă ca participiu, în limba greacă, două lucruri: și cel ce refuză, ce nu consimte, și cel ce e constrâns să făptuiască fără voie. În limbile moderne, „involuntar" cu greu poate însemna „refuzând să vrei"; totuși „lipsa*

de voință" ar trebui să însemne aceste două lucruri. Sunt situații pe care trebuie să nu le vrei, față de care trebuie să activezi ákon, *cu refuzul voinței tale. În orice caz, a acționa* hekón, *de bunăvoie, nu este peste tot un semn de superioritate. Iar problema care se pune acum pentru știutor, în partea a doua a discuției (de la 373 c înainte), este: unde anume a acționa rău de bunăvoie este semnul unei superiorități, și deci unde nu este? O putem spune de pe acum: este semnul unei superiorități în folosința liberă a* mijloacelor; *nu este semnul superiorității, ci al perversiunii, în lumea scopurilor. În particular, nu poate fi semnul superiorității în urmărirea scopurilor morale, spre a vorbi în limbaj modern.*

Argumentarea care urmează se face pe trepte, pornindu-se de la ce ne este imediat: trupul omenesc. Trupul nostru ne este un mijloc, ne poate fi chiar un instrument. Dacă-l folosim pentru alergare, omul alergător poate s-o facă și rău; iar a alerga rău de bunăvoie *este, în exercițiul liber, neangajat, al alergării, un semn de superioritate față de cel ce aleargă rău fără de voie. La fel se întâmplă cu exercițiul luptei și cu toate exercițiile libere ale corpului, chiar și cu cele naturale, cum ar fi mersul, glăsuitul ori văzul; și la acestea din urmă sunt de socotit mai bune: mersul celui ce șchioapătă de bunăvoie, vocea celui ce cântă greșit ori văzul celui ce zărește prost cu voință.*

Dar, dincolo de trupul nostru, mijloace ne sunt cu precădere instrumentele diferite. Iar cu ele va fi la fel: cârma vasului, arcul, lira, flautul pe care le poți folosi și rău sunt mai bune decât celelalte. Ba, în al doilea rând, mijloace pot fi și unele viețuitoare pe care le folosim, calul sau câinele. Ele încă sunt mai bune dacă le putem folosi rău de bunăvoie.

Înainte de-a reveni la om – și de astă dată la viața sufletească, nu la cea trupească a omului – să observăm un lucru destul de curios: Socrate nu spune de la început că acela care folosește ochiul, lira sau câinele este el *mai bun sau mai iscusit când le folosește și rău: spune că* mijloacele *sunt bune, că ochiul, de exemplu, e mai bun când poate fi folosit și rău. De ce vorbește întâi despre mijloace ca atare? Poate pentru că ele n-au intenții, sunt lipsite de voință; la ele nu interesează decât buna lor întocmire, care le îngăduie o folosință variată. Cu omul va trebui să fie altfel, chiar dacă Socrate doar o subînțelege.*

Și acum vine întrebarea deschisă: cum stau lucrurile la om (375 a)? Abia acum intră în joc mânuitorul acelor mijloace, cu natura lui complexă, omul. Despre el *era în realitate vorba, cu Ulise și Ahile, anume despre omul priceput la ceva, cunoscător, expert. Că și la acesta poate fi susținut cum că mai priceput, mai știutor este cel capabil să acționeze rău, e adevărat: și arcașul e mai bun dacă poate greși cu bunăvoie, nu involuntar, și medicul, și kitharistul, ca orice alt cunoscător. Dar la om – vom spune dincolo de litera textului – nu joacă un rol numai cunoștințele, ci și intențiile sau rațiunea sa de a fi știutor; dacă arcașul trebuie să nimerească ținta, faptul de-a putea să n-o nimerească intenționat este total nesemnificativ. El e mai bun doar când își atinge scopul; și la fel cu kitharistul ori medicul. Folosința mijloacelor, atunci, nu mai este liberă la ei, ci e angajată în atingerea scopurilor.*

Despre ce om ni se vorbise până acum? Despre un om redus la simpla capacitate de a face bine, respectiv prost, lucrurile. Dar acesta nu e un om complet. E o iscusință goală, un bun tehnician, un expert. Poate fi și un sclav; *căci un asemenea arcaș bun, medic bun ori kitharist bun nu e neapărat un om liber, unul care, dincolo de mijloace, să aibă și scopuri proprii. Sclavul nu are voință proprie, deci scopuri proprii. Și iată-l totuși pe Socrate invocând, la capitolul omului, tocmai exemplul sclavilor: „Nu ne-am dori oare sclavi înzestrați sufletește astfel încât mai degrabă să greșească de bunăvoie decât fără de voie?"*[1] *Firește, orice grec liber și-ar fi dorit sclavi iscusiți. Dar Hippias ar fi trebuit să înțeleagă, tocmai din faptul că i se dădeau drept exemplu sclavii, că nu e vorba de oameni adevărați, oameni deplini.*

Cum stau lucrurile la om? se întrebase Socrate în legătură cu superioritatea celui ce greșește voluntar față de cel ce o face doar involuntar. Tipurile de oameni invocați până acum nu dădeau măsura omului. Cu ei părea să fie adevărat, ca la trup sau instrumente, că sufletul omului e „mai bun" dacă poate greși voluntar. Numai că nu e încă vorba cu adevărat de suflet, *cu exemplele de până acum. Dacă Socrate spune „sufletul arcașu-*

1. Citatele folosite în interpretarea noastră la acest dialog diferă uneori de traducerea din volum. Am reținut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înșine. (*C. N.*).

*lui" (376 c), al medicului și al celorlalți, la fel cum spune „sufl*ete ale sclavilor", *este poate spre a trezi reacția unui Hippias, ori a ascultătorului, când va vorbi îndată apoi despre „sufletul nostru". Sunt trei suflete, sau mai degrabă trei cugete invocate aici, dar ultimul singur („al nostru") este suflet deplin de om, pentru că – așa cum o va ilustra Socrate – are în el valorile, scopurile, justiția. „Sufletul" arcașului nu e decât o latură a vieții sufletești, iscusința, capacitatea de-a face ceva, iar despre sclav unii antici spuneau că nici nu are suflet propriu. Atunci cum să se treacă asupra celui de al treilea suflet, singurul deplin, cele dovedite cu privire la primele două? Dar, provocator, Socrate trece asupra-i dovada făcută, spunând: așadar sufletul care săvârșește răul în chip voluntar este mai bun!*

Toată doctrina socratică sau platoniciană – fiindcă aici ele nu se pot deosebi – afirmau, ca în Protagoras *(345 b–e), ori în* Menon *(78 b), în* Gorgias *(466 d), că nimeni nu săvârșește răul în chip intenționat. Este adevărat, tot Platon o spune, aici în dialog, sau în* Phaidon *(262 a) și în* Republica *(334 a), că înșelătorul știe mai mult decât cel care, cunoscând doar adevărul, înșală fără de voie. Dar consecința pe care o trage platonismul de aici este teza că tocmai cel care* ştie *(cu știința adevărată) răul nu-l mai poate săvârși. Atunci cum poate Platon sugera de astă dată contrarul?*

Răspunsul multor comentatori a fost: dialogul nu e platonician, e apocrif. Paul Friedländer declară că, fără menționarea dialogului în cartea Delta, la 29, 1025 a a Metafizicii *lui Aristotel, puțini critici l-ar fi luat în considerare (v.* Platon, *vol. II, ed. III, Berlin, 1964, p. 134).*

*Carl Ritter nu credea că dialogul era sortit să fie publicat (*Platon, *vol. I, München, 1950, p. 308). Dar se poate spune dimpotrivă: tocmai de aceea dialogul e platonician, deoarece aparent contrazice tezele platonismului. Un imitator care ar fi voit să dea o lucrare de a sa drept a lui Platon nu i-ar fi contrazis ideile. Acesta din urmă, în schimb, aproape întotdeauna și-a pus ori expus gândurile sub tensiunea contradicției. Cum să nu fie platoniciană* dezbaterea *la care s-a ajuns? Dar e platonismul însuși, în ultimele replici ale dialogului.*

Căci acum, cu protestul lui Hippias împotriva tezei că omul care săvârșește intenționat injustiția *ar fi mai bun, s-a ajuns la o temă-cheie în platonism. S-a trecut de la valorile-mijloc, am spune în termeni moderni, la valorile-scop. Natura umană este, firește, și una de ființă știutoare. Dar*

*nu e numai atât. Atunci când e întreagă în joc, ea învăluie aptitudinile și cunoștințele în finalități umane. Argumentarea lui Socrate își dezvăluie singură parțialitatea, în cazul final al justiției. Socrate spune (375 d): dacă justiția e o capacitate (*dýnamis*) sau o cunoaștere (*epistéme*) sau amândouă la un loc, ea se dovedește mai bună în măsura în care capacitatea și cunoașterea sunt mai întinse, deci acoperă și răul. Dar cine va admite că justiția e doar o capacitate și o formă de cunoaștere? Cum să spui că omul drept este un simplu știutor între alți știutori? Justiția e dintru început solidară cu celelalte virtuți ale sufletului (cu* sophía*, cu dreapta măsură și curajul, va spune Platon mai târziu), iar a ști ceva asupra ei înseamnă a ști și care sunt mobilurile umane.*

Totul e deci: ce știință pui în joc, în orice domeniu de cunoaștere și cu atât mai mult în domeniul uman. Platonismul întreg, și cu el doctrina lui Socrate, ar reprezenta o mare platitudine dacă s-ar reduce la a spune: trebuie să știm „exact" despre ce vorbim. Socrate și Platon n-ar fi fascinat cultura veacurilor dacă ar fi adus simpla exigență de exactitate în discursurile noastre. Dincolo de cunoștințele exacte ne mai trebuie o știință: e știința Ideilor. Ce anume este Ideea, Platon n-o spune încă, sau poate n-o știe încă, în acest dialog de tinerețe. Dar când îl încheia făcându-l pe Socrate să respingă ceea ce el singur dovedise potrivit unei *științe, a celei de cunoștințe exacte, îți e limpede că deschidea către o a doua.*

Dialogul nu se încheie artisticește, căci nu revine la Ulise. Cum totuși să nu te întorci la el, ca la știutorul de un *fel al lucrurilor? E puțin probabil că Antichitatea îl judeca atât de negativ cum apare în versiunea lui Hippias. Și totuși el are ceva care te nemulțumește în făptura sa: nu negativul, ci lipsa pozitivului. E dincolo de bine și de rău. E știutorul, expertul, tehnicianul, adică natura* indiferent *cunoscătoare. Dacă nu e eroul de dincolo de bine și de rău al lui Nietzsche, anticipează totuși ceva din omul tuturor tehnicităților, al zilelor noastre. Despre un asemenea arcaș care nu mai știe ce trebuie să țintească a vorbit dialogul lui Platon.*

NOTE PRELIMINARE LA HIPPIAS MINOR

Despre subtitlul dialogului. *În privința subtitlului „Despre minciună" (περὶ τοῦ ψεύδους), adăugat ca și în cazul celorlalte dialoguri de gramaticii târzii, sunt necesare câteva precizări. Termenul grec este el însuși amfibologic, oscilând semantic între sfera eticului și cea a gnoseologicului: deci „a înșela", dar și „a se înșela", „minciună", dar și „eroare" Un echivalent modern al termenului grec care să dea socoteală de ambiguitatea amintită nu există. Este profitabil în această situație un discurs explicativ.*

Dat fiind că a se înșela *provine din ignoranță, în timp ce* a înșela – *din știință, iar pe de altă parte* a înșela *implică dublarea momentului gnoseologic cu unul etic, să precizăm cadrul teoretic general în care se înscriu relațiile dintre acești parametri.*

Discuția comportă mai întâi un plan strict gnoseologic, *implicând două situații: 1. adecvația intelectului la lucruri, care este* știința *(pozitivul cunoașterii); 2. inadecvația intelectului la lucruri, care este* ignoranța *(eroarea = negativul cunoașterii).*

Planul gnoseologic, trecut prin opțional *și* volitiv, *deschide către unul* etic *după cum urmează: 1. situația neidentității între adecvarea conștiinței la lucruri și adecvarea conștiinței la imperativul moral:* a promova *eroarea în condițiile deținerii adevărului; conștiința știutoare enunță falsul (minciuna) – negativul etic; 2. situația identității între adecvarea conștiinței la lucruri și adecvarea conștiinței la imperativul moral:* a promova *adevărul în condițiile deținerii adevărului; conștiința știutoare enunță adevărul (imperativul moral) – pozitivul etic.*

Așadar: enunțurile adevărate nu pot proveni decât din știință; cele neadevărate pot proveni atât din ignoranță (eroarea), cât și din știința voit mistificatoare (minciuna, înșelătoria), adică dintr-un pozitiv gnoseologic care duce, printr-un act opțional, la negativul etic.

Toate situațiile de mai sus sunt implicate în dialog, accentul special căzând pe raportul dintre pozitivul gnoseologic și voita enunțare sau neenunțare a adevărului. În cadrul teoretic general enunțat nu am inclus două situații pe care dialogul nu le ia în discuție, și anume:

– știința care duce în mod involuntar la eroare;

– ignoranța care poate duce în mod involuntar la adevăr (vezi totuși 367 a – εἰ τύχοι).

În ambele aceste situații, factorul de mijlocire nu este voința, opțiunea (singurele calificabile etic), ci întâmplarea, care este etic-neutră.

Dar calificarea περὶ ψεύδους *mai poate trimite la ideea manevrării minciunii și sofismului de către însuși autorul dialogului. Dacă avem în vedere și această posibilitate, se dezvăluie un câmp nou al raportului dintre gnoseologic și etic: zdruncinarea prin sofism (= eroare voită) a științei necritice, naive are funcția de a trimite de la certitudini facile la o nedumerire rodnică, și cu aceasta ne aflăm dintr-odată în miezul platonismului timpuriu. Iată de ce tocmai un dialog* despre minciună *ne propune minciuna ca pe o propedeutică a adevărului. Dar atunci dialogul este gândit ca farsă, și autorul se desolidarizează în final de rezultatul obținut prin intermediul unei suite de sofisme, lăsând a înțelege că totul a fost o joacă a spiritului și o lecție menită să clintească încrederea de sine a atotștiutorului Hippias (vezi mai jos și nota 32).*

Despre autenticitatea dialogului. *„Fără atestarea expresă a lui Aristotel, pesemne că puțini critici ar fi considerat dialogul* Hippias Minor *o scriere platoniciană", observă Friedländer în finalul comentariului său la dialog (1964, II, 134). Însă, chiar în aceste condiții, nu au lipsit criticii care să-i conteste autenticitatea; astfel Schleiermacher și Ast în secolul trecut (cf. Leisegang, 1950, XX$_2$, 2379) și, mai aproape de noi, A.K. Rogers (*The Socratic Problem, *New Haven, 1933;* apud *Friedländer, 1964, II, 308). Critica filologică regretă poate în secret existența mărturiei aristotelice care i-a răpit, oricum, prilejul angajării unei dispute de proporții și voluptatea aneantizării adevăratului obiect într-o plicticoasă dezbatere alexandrină. Dovadă că absența, cu totul accidentală, a unei menționări de acest tip a provocat una dintre cele mai ocioase discuții înregistrate de literatura strânsă în jurul lui Platon (*cf. Hippias Maior, *Note, paragraful „Despre autenticitatea dialogului").*

Din fericire deci, această mărturie există și ea poate fi citită în cartea a V-a (Δ) a Metafizicii, *1025 a 2–13, la sfârșitul discursului în care Aristotel face inventarul speciilor falsului (vezi mai jos p. 43, Texte aristotelice privitoare la* Hippias Minor*).*

Referirea expresă a lui Aristotel la micul Hippias *este discutată de Alexandru din Afrodisia în comentariul său la cărțile* Metafizicii.

Despre perioada compunerii dialogului. *Th. Gomperz (*Griechische Denker, *II², 236) vede în* Hp. Mi. *„primul dialog compus de Platon". „Să spunem mai degrabă unul dintre cele mai timpurii, pentru că* Hipparchos *ar putea fi tot atât de timpuriu, dacă nu mai timpuriu chiar", precizează Friedländer (1964, II, 134). Iar Wilamowitz-Moellendorff (1920, I, 137) vorbește de o perioadă anterioară anului 399 î.Hr., dat fiind că nici unui socratic, cu atât mai puțin lui Platon, nu i-ar fi venit ideea ca, imediat după moartea lui Socrate, să scrie un dialog în care acesta se joacă pe muchie de cuțit cu problemele binelui și ale dreptății. Un dialog de primă tinerețe, deci. Să nu-l minimalizăm însă, așa cum s-au grăbit să facă o parte dintre comentatori (*cf. Maurice Croiset, *în Nota la* Hp. Mi. *din volumul I al ediției „Les Belles Lettres"), care au văzut în dialog doar o acumulare de paradoxuri și expresia unei temerități juvenile. Dialogul acesta i-a deschis lui Aristotel câmpul unei probleme, și fără el poate că un capitol din* Etica nicomahică *ar fi rămas nescris. Din temeritate și din jocul inocent al unui dialog de tinerețe s-a născut o întrebare: poate omul să se joace cu abilitățile morale așa cum poate face, greșind de bunăvoie, cu cele de rând? Nici un țintaș adevărat nu se va descalifica când va greși cu bună știință ținta. Dar nu te poți juca la fel, greșind, când ținta de atins e omul însuși, deci virtutea, adevărul și frumosul. Aristotel o spune fără echivocuri într-un tratat; dar să nu uităm că mai întâi a fost nevoie de paradoxul unui dialog de tinerețe al lui Platon.*

Analitica dialogului. *Încă dintru început, dialogul platonician, ca formă de artă și ca procesiune către o teoreză oarecare, dezvăluie și învăluie cu vizibilă deliberare și cu vizibil control, se articulează totodată net și difuz după un anumit ceremonial logic, psihologic și adesea ludic. Orice lectură neatentă sau neprevenită poate duce la impresia de pierdere printre vorbe, de redundanță, de stagnare când circulară, când labirintică. Este datoria comentatorului, mai mult decât a interpretului, de a-i oferi cititorului un ghid de lectură (analitic și critic), supraordonat lămuririlor de detaliu, dar trimițând la ele și integrându-le recursiv.*

1 Scenariul angajării dezbaterii (363 a–364 b 3). *Pentru această secțiune a dialogului vezi mai jos și nota 3. Aici apare un enunț al lui Apemantos care constituie pretextul și preludiul dezbaterii teoretice, și o*

conține in nuce: *că* Iliada *ar fi superioară* Odiseei *în măsura în care Ahile îi este superior lui Odiseu.*

2 Teza lui Hippias degajată din tipologia eroilor homerici (364 b 4–365 d 5). *Astfel discuția se angajează pe terenul unei materii literare (homerice), furnizând pe parcurs un set de concepte preliminare: Hippias precizează că îl consideră pe Ahile cel mai viteaz (ἄριστος), pe Nestor cel mai înțelept (σοφώτατος) și pe Odiseu cel mai versatil (πολυτροπώτατος). Socrate nu înțelege în ce fel se juxtapune versatilitatea celorlalte două însușiri eminente și află că, în concepția lui Hippias, versatil (πολύτροπος) este însușirea celui care nu este sincer (ἀληθής) și dintr-o bucată (ἁπλοῦς), ci, dimpotrivă, mincinos (ψευδής); de unde, renunțând la rest, Socrate reține consecința provizorie că pentru Homer, în interpretarea lui Hippias, iubitorul de adevăr și mincinosul nu sunt nicidecum unul și același.*

3 Angajarea dezbaterii pe un teren pur teoretic (365 d 6–366 c 5). *La cererea lui Socrate, discuția se degajează de ilustrările epice și trece la dezbaterea teoretică propriu-zisă, în două etape:*

a. (365 d 6–366 a 8). *Prin întrebări și răspunsuri, Socrate obține de la Hippias* o definiție a mincinosului, *conform căreia acesta (ὁ ψευδής), departe de a avea notele negative ale unui deficitar sau infirm în planul capacității generice de a realiza ceva, departe de a fi naiv, prost și ignorant, este capabil de o realizare, viclean, isteț, inteligent, abil, informat și conștient, cu precizarea constantă, care provine mai ales de la Hippias, că toate aceste calități se exercită în sfera specifică a mistificării (ψευδεῖς, ἀπατεῶνες, πολύτροποι). Constatând că Hippias admite pozitivitatea mincinosului* ca mincinos, *Socrate îi cere lui Hippias să reafirme teza că „oamenii sinceri și cei mincinoși alcătuiesc două categorii distincte și întru totul opuse"*

b. (366 a 9–366 c 5). *Această a doua etapă a discuției intrinsece, reluând și rezumând ideea pozitivității mincinoșilor (ca δυνατοί σοφοί), o adaugă pe aceea că ei își pot exercita capacitățile atunci și ori de câte ori* vor; *se elimină totodată incapabilii (ἀδύνατοι) și ignoranții (ἀμαθεῖς) din sfera mincinoșilor posibili, rămânând câștigată teza că nu ești mincinos dintr-un fel de tară, boală sau deficit al capacităților volitiv-cognitive, ci mincinosul este un personaj considerat de Socrate pozitiv, într-o sferă pe care Hippias o pune explicit sub semnul negativului.*

4 Refutația tezei lui Hippias și primul rezultat al dezbaterii (366 c 6–369 a 3). *Discuția intră într-o nouă etapă, marcată prin reîntoarcerea pe parcurs la o nouă paradigmă ilustrativă care nu mai este de data aceasta vreun personaj homeric, ci Hippias însuși, ce prin polimatia sa putea ilustra că omul competent să spună adevărul este unul și același cu cel care poate rosti, cu competență, minciuna. Socrate urmărește să dovedească, supunând întâi analizei trei dintre competențele interlocutorului său (aritmetică, geometrie, astronomie), următoarea teză: în orice sferă de activitate care comportă o competență specifică, cel mai competent (ὁ σοφώτατος) este cel mai capabil (ὁ δυνατώτατος) să spună deliberat atât adevărul, cât și neadevărul, adică să mintă cu competență și consecvență, spre deosebire de ignorant (ὁ ἀμαθής), care, vrând eventual să mintă, poate cădea din întâmplare peste adevăruri pe care nu intenționase să le rostească. Rezultă că incompetentul într-o știință nu poate fi, cu competență și consecvență, mincinos în acea știință, chiar dacă ar vrea.*

Socrate îl califică deci pe competent, într-un sens de valorizare generică *(deci etic-neutră), drept bun (ἀγαθός) sau cel mai bun (ἄριστος), și totodată afirmă, acum pentru întâia oară (*cf. *sfârșitul secțiunilor 2 și 3 a), (a) că numai competentul, deci* unul și același om, *este capabil să enunțe, după voie, și adevărul, și neadevărul; și (b) că nu e vorba de două persoane, dintre care veridicul ar fi mai bun și mincinosul mai rău. Generalizând acest rezultat la toate abilitățile cognitive sau artizanale (ale lui Hippias), Socrate afirmă în încheiere că nu se va găsi știință sau „tehnică" „în care cel ce spune adevărul să fie altul decât cel care minte"*

5 Al doilea răspuns al lui Hippias și cea de-a doua refutație socratică (369 a 4–372 a 3). *Interludiu în care Socrate, glumind ironic cu Hippias și măgulindu-l, trece peste perplexitățile acestuia și obiecțiile lui de procedură și, întemeindu-se pe postulatele precedente, readuce discuția la paradigmele homerice inițiale, dar cu scopul precis de a-și duce mai departe gândul lui paradoxal: Ahile nu e cel sincer (ἀληθής) și Odiseu cel mincinos și versatil (ψευδῆς καὶ πολύτροπος), ci fiecare dintre ei este simultan sincer și mincinos; cei doi nu sunt diferiți și opuși (διάφοροι, ἐναντίοι), ci asemănători (ὅμοιοι). Urmează o dispută pe texte, Socrate încercând să dovedească prin ilustrări epice că Ahile minte și Odiseu spune adevărul, că primul nu e mai bun decât al doilea. Hippias obiectează, căzând în*

cursă, că Ahile nu minte, ci se dezminte silit de schimbarea unei situații, deci o face fără voie (ἄκων), nu voit (ἑκών), cum procedează Odiseu. De unde Socrate, întemeiat pe ce obținuse până aici de la Hippias, conchide că Odiseu este mai bun (ἀμείνων) decât Ahile, ceea ce Hippias refuză să accepte. Totodată el nu mai admite nici ceea ce păruse câștigat – și apare acum în formularea extremă: „cei care mint în mod voit sunt mai buni decât cei care mint fără voia lor". În ciuda demonstrației anterioare, Hippias nu poate admite nici că Odiseu este mai bun decât Ahile, nici, trecând pentru întâia oară explicit discuția în plan etico-juridic, *că ar fi „mai buni cei care comit nedreptăți și fac rău dinadins decât cei care o fac fără voia lor". Impas.*

6 Al doilea rezultat al discuției (372 a 4–373 c 4). *Impas care este într-un fel și al lui Socrate. Căci iată-l contemplând la rându-i rezultatul de până acum al discuției: „cei care fac răul fără să vrea sunt inferiori celor care îl fac cu bună știință". Și, văzându-se obligat să admită asertiunea, el se simte „cuprins parcă de o boală a minții". Se iese din stadiul acesta după o lungă desfășurare de cronică umilință socratică (372 a 4–373 a 9) prin mijlocirea împăciuitoare a lui Eudicos (373 a 10–c 4).*

7 Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuției (373 c 5–375 c 9). *Pentru a dovedi pe altă cale, mai amănunțit și mai temeinic, afirmația paradoxală care dusese la impas (superioritatea celor care fac rău în mod deliberat), Socrate, după un preambul în care se postulează că bun este cel care face bine ceva, iar rău cel care face rău ceva (face, îndeplinește, performează, execută etc.), recurge la analiza unei serii de exemple privind diverse capacități (δυνάμεις) grupabile, după natura organului care le exercită, în* fizice *(κατὰ τὸ σῶμα) și* psihice *(κατὰ τὴν ψυχήν). Acest șir de demonstrații ilustrative duce la concluzia dorită de Socrate: cel bun la ceva (fie el instrument neînsuflețit, animal „instrumental" sau suflet de sclav), cel care performează în mod voit defectuos o acțiune este mai bun decât cel inapt, pentru că cel dintâi poate, dacă vrea, s-o execute și bine. Se reface aici, cu alt material exemplificativ și cu altă terminologie, demonstrația pozitivității mincinosului, singurul competent să mintă fiind cel competent să spună, dacă vrea, și adevărul (secțiunea a 3-a). Și aici, ca și acolo, pozitivi sunt agenții (sau instrumentele) cu dubla competență a pozitivului și a negativului. Toți ceilalți sunt incapabili (ἀδύνατοι,*

ἀσθενεῖς) și ignoranți (ἀμαθεῖς), deci afectați de o infirmitate, o carență, un deficit, care, oricât ar vrea ei, îi face incapabili de acțiuni pozitive, și ale căror acțiuni negative nu au meritul unei alegeri competente și deliberate, ci netrebnicia neputinței. Față de punctul de pornire al lui Hippias – versatil = mincinos (în sens depreciativ) – ne aflăm acum în fața reabilitării tuturor celor care sunt dotați tocmai cu polytropia *(în esență o* dytropie*) de a se mișca liber în sfera dublei lor capacități.*

8 Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuției prin includerea regiunii „sufletului uman" (375 c 9–376 c). *Dar impasul în care se intrase la sfârșitul secțiunii 5 (unde nu întâmplător se accede în treacăt la nivelul etic al problemei) se agravează în această ultimă parte a dialogului, unde tot ce se stabilise până acum se proiectează brutal și explicit asupra valorilor etice și a ierarhiei care le este specifică. Se intră într-o sferă în care e vorba de „sufletul nostru", de săvârșirea binelui și răului etic (δικαιοσύνη, ἀδικία), de cine este cu adevărat bun (ἀγαθός) în acest plan. Socrate și Hippias convin că toți dorim ca sufletul nostru să fie cât mai bun cu putință (ὡς βελτίστη); or, din cele de mai sus rezultă că sufletul cel mai bun „va fi sufletul care face rău și greșește în mod voit, și nu cel care o face fără voia sa", ceea ce lui Hippias i se pare „cumplit" (δεινόν). Socrate mai încearcă o cale (interesantă pentru istoria postplatonică a problemei; vezi mai jos textele aristotelice), aceea de a demonstra că la aceeași concluzie se ajunge dacă socotim că „dreptatea" (adică binele etic) este fie o capacitate, fie o știință, fie amândouă (apare aici la Socrate nevoia de a reuni două serii demonstrative prezente în dialog: cea strict cognitivă și cea generic aptitudinală). Într-adevăr, în ambele cazuri un plus de capacitate sau de știință (sau de amândouă) îl face pe om* mai drept *(adică etic mai bun), ceea ce duce din nou la superioritatea celui care, putând și vrând să săvârșească binele, poate, dacă vrea, să săvârșească răul în orice privință (περὶ πάσαν ἐργασίαν). Dacă „mai capabil" înseamnă „mai bun", atunci „când un suflet capabil și mai bun va comite nedreptăți, o va face dinadins, pe când omul rău o va face fără voia lui". Mai mult, de vreme ce „un om e bun când are un suflet bun și rău când are un suflet rău", rezultă, de data aceasta în planul absolut al tipologiei etice, că „cel care greșește și face lucruri rușinoase și nedrepte în mod voit nu poate fi altul decât omul cel bun". Hippias nu poate cădea de acord. Și nici Socrate. Întâi*

prin rezerva: „dacă există un astfel de om"; al doilea prin perplexitatea de a fi ajuns „cu necesitate" la o concluzie pe care în fond „șovăie" să o accepte, dar de care cei „atotștiutori", ca Hippias, nu s-au priceput să-l „tămăduiască".

Considerații critice: închiderile și deschiderile dialogului. *Poate fi Socrate tămăduit? O procedare posibilă este aceea de a dovedi că nimic* nu duce „cu necesitate" la paradox, *adică de a revela erorile sale de raționament. Alta ar fi aceea de a-i valida raționamentul, dar de a da concluziei un sens mai acceptabil, chiar dacă mai limitat. În sfârșit, dialogul poate fi considerat și o farsă logică cu scopuri educative, opera unui „mincinos" superior al cărui țel ar fi fost să demonstreze* per absurdum *inanitatea propriei sale teze, deschizând calea spre intuirea unui adevăr superior evidențelor bunului-simț consacrat de tradiție și deschizând prin paradox ceea ce paradoxul închide.*

Oricum ar fi, un dialog în care adversarul pare să aibă mereu dreptate, dar nu se poate bine apăra de sofismele flagrante ale lui Socrate, un dialog în care falsul pare să ducă la adevăr și adevărul la fals este vrednic de un demers critic care să elimine sofismele (voite sau nu) și să degaje intenția mai adâncă a protagonistului. Cine are curajul de a proceda la o catarsă a adevărului prin fals merită să fie reabilitat (cu restricțiile cuvenite și poate dorite de el însuși) cu metoda inversă. Cu atât mai mult cu cât dialogul pare să intre în conflict cu o teză fundamentală a platonismului, aceea că cel care cunoaște adevărul și binele nu poate săvârși răul *(fie el logic, praxiologic sau etic)* – cf. *Xen.*, Memorab., *4, 6, 11–20.*

Sofisme și incompletitudini. *Important este aici nu de a refface analitic și narativ demersul dialectic al dialogului din punctul de vedere al sofismelor sau falselor extrapolări, ci de a arăta sintetic tezele fundamentale care duc în chip ilegitim la paradox.*

Ele par a fi, în principal: a. transferul de la potențial la actual, *atât în planul capacității, cât și în acela al voliționii: a putea să săvârșești deopotrivă pozitivul și negativul nu înseamnă nici a vrea să-l săvârșești, nici a-l săvârși; mai bun la ceva e cel care poate săvârși atât binele, cât și răul exclusiv pentru că puterea e mai bună decât neputința, o arie opțio-*

nală mai largă e preferabilă unei limitări provenite din incapacitate; se trece de la ideea că incapabilul e mai rău, pentru că deficitar în fapt, *la aceea că cel capabil e mai bun pentru că are o dublă competență potențială. Simptomatic este aici faptul că Socrate evită sistematic să vorbească de rezultate obiectualizate, de artefacte, care se instalează fără echivoc în planul actualului; b.* transferul de la cognitiv, tehnic și instrumental la axiologic: *în primul caz răul este o potențialitate care rezidă în capacitate și îi dă o confirmare în plus și care, chiar exercitat, nu atestă răutatea tipologică a agentului și nu modifică definiția competenței sale, neutră potențial; în cazul axiologicului și, mai grav, al eticului strict, săvârșirea voită a răului de care ești în stare (prin faptul că ești în stare și de bine) te scoate din sfera binelui și te descalifică drept om bun, omul etic bun neputând fi, prin dedublare, instrumentul propriei sale negări de sine prin efectuarea răului: omul bun nu poate avea, prin definiție, nici un mobil conștient și voit de a săvârși răul, nici ocazional, nici prin instalarea în tipologie și habitus.*

Așadar, omul bun nu este cel care săvârșește voluntar răul, ci acela care, putându-l săvârși, în virtutea competenței sale, în virtutea însăși a bunătății lui, nu-l săvârșește.

Și totuși Socrate a intuit ceva de preț: existența capacității de rău în omul bun întărește *definiția lui de om bun, situând-o în planul libertății, așa cum, la nivelul tehnic, competența binelui o include pe cea a răului.*

A vrea *răul pentru că ești mai competent să-l săvârșești este însă altă problemă. Reintrăm în platonism afirmând, în încheiere, că însăși bogăția de posibilități (pozitive și negative) a celui bun îl plasează deasupra voinței de rău și chiar i-o blochează. Gluma instructivă a lui Socrate se întemeiază pe o omisiune voită și rodnică. Aserțiunea ipotetic-dubitativă „dacă un asemenea om există", Socrate o formulează ca pe o ispită învăluită în propria sa nedumerire de a se fi văzut adus să gândească așa. Tăcerea lui e tăcerea dreptului la un răspuns, mai târziu, sieși sau altora. Bogăției neutre și ambigue a posibilului i se răspunde în lumea existentă în fapt a valorilor prin acea bogăție care constă în a alege sărăcirea printr-o determinare univocă. Paradoxul nu trimite la fals, ci la instituirea doxei în știință și a științei ca temei ideal al voinței de bine.*

TEXTE ARISTOTELICE PRIVITOARE LA *HIPPIAS MINOR*

Grupăm aici câteva dintre textele aristotelice care vizează problema discutată în Hippias Minor *(uneori cu referire explicită la dialog). Ele constituie în bună măsură o critică legitimă a tezei fundamentale a dialogului și oferă soluții care scot problema din impas (distincția dintre capacitate – abilitate – și înțelepciune, distincția dintre planul tehnic-instrumental și cel etic, dintre partea rațională și cea irațională a psihicului uman, identitatea omului bun cu actele sale etc.). Dar ceea ce-i scapă lui Aristotel este a) că demonstrația prin absurd este totodată ironică și educativă; b) că Platon nu putea pune în gura lui Socrate,* ca adevăr câștigat, *ceva care neagă însăși esența platonismului.*

Metafizica, *1025 a 6–16*

„Acestea sunt diferitele sensuri ale cuvântului fals. *Dar un alt sens e acela pe care îl întâlnim când vorbim de un om fals (ψευδής), adică acela care e înclinat (εὐχερής) să enunțe propoziții false, pentru care are o anumită predilecție (προαιρετικός), fără alt motiv decât minciuna în sine, căutând să le inculce în spiritul altuia, după cum numim false lucrurile ce produc o imagine falsă. De aceea e greșită afirmația din dialogul* Hippias, *prin care se caută să se arate că același om e totodată și mincinos, și iubitor de adevăr (ὡς ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής). Căci, în acest dialog, e numit fals omul în stare să spună minciună, adică acela care e priceput și isteț (εἰδὼς καὶ φρόνιμος), și acolo se dă preferință aceluia care e rău cu premeditare (τὸν ἑκόντα φαῦλον βελτίω). Dar această aserțiune se întemeiază pe o falsă inducție. Într-adevăr, cel care șchioapătă voluntar nu este de preferat celui care șchioapătă involuntar decât dacă prin «a șchiopăta» se înțelege «a imita un șchiop»; căci cel care ar șchiopăta voluntar ar fi desigur mai rău (ἐπεὶ εἴ γε χωλὸς ἑκὼν χείρων ἴσως). Așa stau lucrurile și când e vorba de caracter" (cu modificări, trad. Șt. Bezdechi, în Aristotel,* Metafizica, *Editura Academiei, București, 1965, p. 204).*

Etica nicomahică, *1105 a 27–b 11*

„Rezultatele artei își au desăvârșirea în ele însele; ajunge deci ca ele să aibă, odată îndeplinite, cutare sau cutare caracter. Dimpotrivă, când este

vorba de acțiunile conforme cu virtutea, nu este de ajuns să aibă cutare sau cutare caractere pentru a fi fost săvârșite după dreptate sau cumpătare: este nevoie, în plus, ca cel care le săvârșește să aibă, săvârșindu-le, anumite dispoziții. Întâi, trebuie să le săvârșească în mod conștient. În al doilea rând, să le săvârșească în mod intenționat și, se cade să adăugăm, intenționat tocmai în vederea lor. În al treilea rând, trebuie ca în acțiunea lui să rămână ferm și neclintit... Când este vorba să dobândești virtutea, dispoziția de a fi conștient nu slujește la mare lucru, sau chiar deloc, în timp ce celelalte două [...] sunt de o însemnătate hotărâtoare, tocmai pentru că ceea ce duce la deținerea virtuții este săvârșirea actelor drepte și cumpătate... Putem spune în mod întemeiat că omul drept se instituie ca atare săvârșind acte drepte, omul cumpătat, săvârșind acte cumpătate. Cine nu săvârșește asemenea acte nu are nici cea mai mică șansă de a deveni virtuos."

Etica nicomahică, *1129 a 11–16*

„Trebuie distins cazul științelor și al capacităților, pe de o parte și, pe de altă parte, acela al stărilor constante (αἱ ἕξεις). O aceeași capacitate și o aceeași știință se aplică [...] la obiecte opuse; o stare constantă, dimpotrivă, nu produce efecte care să-i fie opuse. De pildă, sănătatea nu ne pune în măsură să îndeplinim acțiuni contrare sănătății, ci doar de a avea reacții de om sănătos; într-adevăr, spunem despre cineva că are un mers de om sănătos atunci când merge așa cum ar face-o un om sănătos."

Etica nicomahică, *1137 a 17–23*

„Unii își închipuie că omul drept poate acționa tot atât de bine în chip nedrept, cât și în chip drept [...] putând săvârși unul sau altul dintre faptele nedrepte... Răspundem la aceasta că a te face vinovat de lașitate sau de nedreptate nu înseamnă comiterea întâmplătoare a unei acțiuni lașe sau nedrepte, ci comiterea lor în virtutea unei anumite dispoziții interioare."

Etica nicomahică, *1140 b 21 și urm.*

„De bună seamă există o virtute[1] *(ἀρετή) a artei (τέχνης), dar nu și una a înțelepciunii (φρονέσεως), care este ea însăși o virtute. Pe de altă parte, când*

1. În sensul de „excelență", „stăpânire a artei" respective, ceea ce nu este adevărat în cazul înțelepciunii.

e vorba de artă, este mai bine să greșești de bunăvoie decât involuntar; când e vorba de înțelepciune, lucrurile stau invers, ca și în cazul virtuților morale."

Etica nicomahică, *1144 b 20–40*

„Cea care face ca intenția (διὰ προαίρεσιν) să fie dreaptă este virtutea; dar tot ceea ce este în natura lucrurilor pentru a ne realiza intenția ține nu de virtute, ci de o altă facultate... Există o anumită facultate care se numește iscusință (Ἔστι δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα). Această facultate este de asemenea natură încât ne poate face să realizăm toate țelurile pe care ni le propunem. Dacă țelul e bun, facultatea aceasta e lăudabilă, dacă nu, ea nu este decât dibăcie de a înșela (πανοῦργοι). De aceea pe oamenii iscusiți (δεινοί) îi numim când înțelepți (φρόνιμοι), când înșelători (πανοῦργοι). Înțelepciunea nu se confundă cu această facultate, dar nu se poate dispensa de ea. Starea constantă (ἕξις) care este înțelepciunea perfecționează «ochiul sufletului»[1], dar nu poate s-o facă fără virtutea morală. [...] Este pe deplin limpede că nu poți fi înțelept fără să fii bun."

Etica eudemică, *1246 a 32–b 36*

„Astfel stau lucrurile și în privința științei: ea poate fi întrebuințată și corect, și greșit, ca atunci, de pildă, când cineva scrie incorect în mod intenționat, ca și când în momentul acela ar fi un ignorant. Parcă își răsucește mâna. Și dansatoarele folosesc uneori picioarele în loc de mâini și invers.

Astfel, dacă toate virtuțile ar fi specii ale cunoașterii, atunci ar fi cu putință să folosești și dreptatea ca și când ar fi nedreptate, iar cel care săvârșește lucruri nedrepte le-ar săvârși pe temeiul dreptății, așa cum actele de ignoranță s-ar întemeia pe știință. Dacă acest lucru este însă imposibil, atunci e limpede și faptul că virtuțile nu sunt specii ale cunoașterii. Și tocmai pentru că nu este posibil să fii neștiutor întemeindu-te pe știință, ci doar să greșești, săvârșind lucruri identice cu ceea ce ai săvârși din ignoranță, nici nu e cu putință ca cineva să acționeze pe temeiul dreptății ca și când ar acționa pe temeiul nedreptății. Deoarece însă înțelepciunea este știință și adevăr, s-ar putea ca în cazul ei lucrurile să se petreacă exact ca în cazul științei: într-adevăr, s-ar putea ca cineva să acționeze neînțelept

1. Aici în sens de abilitate practică.

pe temeiul înțelepciunii și să facă aceleași greșeli ca și cel neînțelept. Dacă, în orice privință, folosirea fiecărui lucru ar fi simplă, procedând în felul respectiv s-ar proceda cu înțelepciune. În cazul fiecărei alte specii de cunoaștere alt principiu dominant provoacă folosirea aberantă; dar care oare este știința care ar putea provoca folosirea aberantă a acelei științe care le domină pe toate? Într-adevăr, dincolo de ea nu mai există nici o știință [sau intuiție]. Însă nici vreo virtute, căci de virtute te poți folosi: virtutea cârmuitorului uzează de aceea a celui cârmuit. Și atunci despre ce anume este vorba? Să fie oare ca atunci când se consideră că intemperanța este un viciu al părții iraționale a sufletului, iar despre intemperant că are un spirit nestăpânit? Dar, dacă așa ar sta lucrurile, atunci, dacă dorința va fi puternică, îl va deruta, iar calculele sale îl vor duce exact în direcția opusă [...]; e limpede că dacă în această parte irațională există virtute, iar, dimpotrivă, în partea rațională există ignoranță, alte lucruri se vor transforma: așa că se va putea concepe folosirea și dreaptă, și nedreaptă a dreptății, neînțeleaptă a înțelepciunii; astfel că ar trebui avut în vedere și contrarul. Căci ar fi absurd ca (1) viciul dinlăuntrul părții iraționale să devieze virtutea inerentă părții raționale și să o facă pe aceasta să fie ignorantă; și ca (2) virtutea dinlăuntrul părții iraționale, în timp ce [în cea rațională] sălășluiește ignoranța, să nu fie în stare s-o devieze și să ducă la judecata înțeleaptă și la îndeplinirea celor ce se cuvin – și, iarăși, ca înțelepciunea dinlăuntrul părții raționale să producă cumpătare în nestăpânirea din partea irațională. Așadar, trebuie să se aibă în vedere posibilitatea de a acționa cu înțelepciune pe temeiul ignoranței. Este însă cu totul absurd să se facă uz de ceva cu înțelepciune din orice alt motiv și în special din ignoranță. Într-adevăr, nu vedem acest lucru în cazul nici uneia dintre celelalte [științe?]: nestăpânirea <nu> alterează medicina sau gramatica... Într-adevăr, cel nedrept poate să săvârșească tot ce săvârșește și omul drept și, în general, «incapacitatea» este inerentă «capacității». Astfel, este clar că stările constante (ἕξεις) ale celuilalt sunt totodată înțelepte și bune și este adevărată afirmația socratică conform căreia nimic nu este mai imperios decât înțelepciunea. Dar că înțelepciunea ar fi o știință este neadevărat: este o virtute, nu o știință sau poate o altă specie de cunoaștere."

BIBLIOGRAFIE: PERSONALITATEA ŞI OPERA LUI HIPPIAS DIN ELIS: DIELS-KRANZ, *Vorsokratiker*, c 79, II, 1, 577 | SPENGEL, L., *De Hippia Eleo ejusque scriptis*, în: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttgart, 1828 | OSANN, FR., „Der Sophist Hippias als Archäolog", în: *Rheinisches Museum*, 2, 1843, pp. 495 şi urm. | MÜLLER, C., „Hipp. Elei fragmenta coll.", în *Fragm. Hist. Graec.*, vol. II, Parisiis, 1848 | MÄHLY, J., „Der Sophist Hippias von Elis", în: *Rheinisches Museum*, 15, 1860, pp. 514–535 şi 16, 1861, pp. 38–49 | DÜMMLER, F., „Hippias der Eleer", în *Akademika*, Giessen, Anhang III | APELT, O., „Der Sophist Hippias von Elis", în: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891 | VATOVAZ, G., *Del sophista Ippia eleo*, Capodistria, 1909 | GOMPERZ, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1913, pp. 68 şi urm. | WELMANN, E., articolul „Hippias", 13, în: Pauly-Wissowa, RE, 16. Halbband, Stuttgart, 1913, pp. 1706–1707 | ZILLES, W., „Hippias aus Elis", în: *Hermes*, 53, 1918, pp. 45 şi urm. | UEBERWEG-PRAECHTER, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1920, p. 137 şi urm. | ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, I, 6, a, Leipzig, 1920, pp. 1316–1321 | LEVI, A., „Ippia di Elide e la corrente naturalistica di Sofistica", în: *Soph.*, 1942, pp. 441–450. | UNTERSTEINER, M., *I Sofisti*, Torino, 1949, pp. 326–363 | DUPRÉEL, E., *Les sophistes*, Neuchâtel, 1848 | Guthrie, W.K.C., *The Sophists*, London, 1971, pp. 354 şi urm.

DIALOGUL „HIPPIAS MAIOR": KLINGER, J., *Hippias minor und Hippias maior*, I, Wiener Neustadt, 1884 | BACKS, H., *Zur Erklärung der Dialoge Hippias minor und Hippias maior*, Burg., 1891 | APELT, O., „Die beiden Dialoge Hippias", în: *Neue Jahrbücher für den klassischen Altertum*, 19, 1907, pp. 630–658 | BERNDT, R., *Der innere Zusammenhang der in den platonischen Dialogen Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis augewiesenen Probleme*, Königsberg, 1908 | APELT, O., *Platonische Aufsätze*, Leipzig–Berlin, 1912, pp. 203 şi urm. | KRAUS, O., *Platons Hippias minor. Versuch einer Erklärung*, Prag, 1913 | POHLENZ, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, pp. 57 şi urm. | WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Platon*, I, Berlin, 1919, pp. 137 şi urm. | MOMIGLIANO, A., „Ideali di vita nella sofistica: Ippia e Crizia", în: *La cultura*, IX, 1930, pp. 320–330 | OVINK, B.J.H., *Philosophische Erklärungen der platonische Dialoge Menon und Hippias Minor*, Amsterdam, 1931 | SCHNEIDEWIN, W., *Platons zweiter Hippias Dialog*, Paderborn, 1931 | HILDEBRANDT, K., *Platon*, Berlin, 1933, pp. 54 şi urm. | SCIACCA, G.M., „Ippia Minore", în: *Giornale di Metafisica*, 8, 1953, p. 670 şi urm. | HOERBER, R.G., „Plato's Lesser Hippias", în: *Phronesis*, VII, 1962, pp. 121–131 | FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II. Berlin, 1964, pp. 125–135, 307–308 | MUHLERN, J.J., „τρόπος and πολυτροπία in Plato's Hippias minor", în *Phoenix*, XXII, 1968, pp. 283–288 | HAAG, A., *Hippias Maior. Interpretation eines pseudoplatonischen Dialogs* (Diss.), Tübingen, 1973, pp. 83–95.

Traducerea s-a făcut după ediţia Platon, *Œuvres complètes*, tome I, texte établi par Maurice Croiset, Paris, „Les Belles Lettres", 1925. Dialogul a mai fost tradus în româneşte de Şt. Bezdechi în volumul Platon, *Dialoguri*, Bucureşti, 1922.

[SAU *DESPRE MINCIUNĂ*, DIALOG ANATREPTIC]

EUDICOS SOCRATE HIPPIAS

363 a EUDICOS[1] Dar tu, Socrate, de ce taci, după ce Hippias[2] ne-a făcut o atât de lungă dovadă a priceperii sale? De ce nu lauzi și tu, împreună cu noi, o parte sau alta din vorbirea lui sau, dacă-i găsești vreo greșeală, de ce nu iei cuvântul împotrivă? Și asta cu atât mai mult cu cât iată-ne rămași între noi, oameni care pretindem pe drept cuvânt că ne îndeletnicim stăruitor cu filozofia[3].

SOCRATE Mărturisesc bucuros, Eudicos, că l-aș întreba pe Hippias câte ceva în legătură cu cele spuse de el adineaori. L-am auzit
b pe Apemantos, părintele tău, spunând că *Iliada* lui Homer e un poem mai bun decât *Odiseea*, în aceeași măsură în care Ahile îi e superior lui Odiseu[4]. El susținea că, dintre cele două poeme, acesta din urmă a fost închinat lui Odiseu, celălalt lui Ahile. Ei bine, în privința aceasta mi-ar plăcea să-mi spună Hippias câte ceva, dacă n-are nimic împotrivă: ce crede despre cei doi bărbați, pe care dintre
c ei îl pune el mai presus; doar în prelegerea lui ne-a spus atâtea alte lucruri de tot felul, despre o seamă de poeți, printre care și Homer[5].

EUDICOS Nu încape nici o îndoială că Hippias va fi bucuros să răspundă întrebărilor tale. Nu-i așa, Hippias, că îi vei da răspuns lui Socrate dacă te va întreba ceva? Ce zici?

HIPPIAS N-ar fi ciudat, Eudicos, dacă tocmai eu aș căuta să fug de întrebările lui Socrate? Știi bine că atunci când se țin jocurile panhelenice de la Olimpia[6] plec de acasă, din Elis, și, ducându-mă la sanctuarul de acolo, mă pun la dispoziția oricui ar vrea să stea de d
vorbă cu mine despre unul dintre subiectele pe care le am pregătite dinainte. Sau sunt gata, de asemenea, să răspund oricui, indiferent ce ar vrea să mă întrebe.

SOCRATE Fericit ești, Hippias, dacă de fiecare Olimpiadă sosești a 364
la sfântul lăcaș cu sufletul atât de plin de încredere în știința ta. M-aș mira ca vreunul dintre luptători să sosească pentru întrecerile de acolo tot atât de neînfricat și de încrezător în puterile lui cum spui tu că ești în mintea ta.[7]

HIPPIAS Nimic mai firesc, Socrate, căci de când am început să iau parte la întrecerile olimpice n-am întâlnit încă pe nimeni care să mă întreacă în ceea ce știu.[8]

SOCRATE Din câte spui, frumoasă e, și pentru cetatea Elidei, și b
pentru părinții tăi, faima priceperii tale! Acuma însă[9] ce ai să ne spui despre Ahile și Odiseu? Care dintre ei ți se pare mai presus de celălalt, și în ce privință? Adineaori, când era atâta lume înăuntru și tu îți țineai discursul, nu te-am prea putut urmări, și m-am sfiit să-ți pun întrebări atât din pricina mulțimii dinăuntru, cât și de teamă să nu-ți stânjenesc demonstrația. Acum însă, fiindcă suntem mai c
puțini, iar Eudicos mă îndeamnă să te iscodesc, arată-ne deslușit ce anume spuneai despre cei doi bărbați. Prin ce-i deosebeai?

HIPPIAS Bine, Socrate. N-am nimic împotrivă să-ți spun și mai limpede decât adineaori părerea mea despre ei sau despre oricare alții. Afirm că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz dintre bărbații care au venit la Troia, pe Nestor cel mai înțelept, iar pe Odiseu cel mai versatil[10].

SOCRATE Minunat, Hippias! Numai că ai vrea să fii atât de bun d
să nu râzi de mine dacă mă vezi înțelegând greu spusele tale și tot pu-

nându-ți la întrebări? Încearcă, rogu-te, să-mi răspunzi cu blândețe și răbdare.

HIPPIAS Frumos mi-ar sta, Socrate, dacă tocmai eu, care îi învăț pe alții lucrul acesta și socot că este drept să primesc în schimb bani, n-aș răspunde întrebărilor tale cu răbdare și blândețe.

SOCRATE Ce vorbe frumoase rostești! Ascultă deci: când spu-
e neai că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz și pe Nestor drept cel mai înțelept, am înțeles ce vrei să spui. Dar când ai zis că poetul l-a zugrăvit pe Odiseu drept cel mai versatil, zău că n-am mai înțeles. Spune-mi dar, poate mă lămuresc mai bine: pe Ahile, Homer îl înfățișează ca pe un om versatil?[11]

HIPPIAS Câtuși de puțin, Socrate, ba dimpotrivă, ca pe un om dintr-o bucată și cât se poate de sincer[12]. Dovadă că în scena *Rugăminților*[13], când îi pune pe cei doi să vorbească unul cu altul, Ahile îi spune lui Odiseu:

365 a *Îndemânatice Laertiene Ulise, răsad al lui Zeus,*
Trebuie de la-nceput să vă spun fără-nconjur, pe față,
Tot ce în sine-mi socot și cum între noi o să fie,
Doar să nu-mi stați pe cap și asurzindu-mă cu smiorcăitul.
Ca și de-a iadului poartă lehamite mi-e de tot omul,
b *Carele una vorbește și tăinuie-n sufletu-i alta;*
De-ast-apriat vă voi spune ce-mi pare că-i mult mai cu cale.[14]

În aceste versuri poetul dă la iveală firea fiecăruia: Ahile este sincer și dintr-o bucată, iar Odiseu versatil și mincinos[15]. Într-adevăr, versurile de mai sus el le pune în gura lui Ahile, care îi vorbește astfel lui Odiseu.

SOCRATE În sfârșit, acuma cred că înțeleg, Hippias, ce anume vrei să spui. S-ar părea că pe omul versatil tu îl numești mincinos.

c HIPPIAS Întocmai, Socrate: și chiar așa îl înfățișează Homer pe Odiseu în multe locuri și din *Iliada*, și din *Odiseea*.

SOCRATE De unde se vede că, pentru Homer, iubitorul de adevăr și mincinosul sunt departe de a fi unul și același.

HIPPIAS Cum altfel, Socrate?

SOCRATE Iar tu ești de aceeași părere, Hippias?

HIPPIAS Întru totul. Ar fi și ciudat să nu fiu.

SOCRATE Dacă-i așa, atunci hai să-l lăsăm deoparte pe Homer, dat fiind că e cu neputință să-l mai întrebăm care îi era gândul compunând aceste versuri.[16] Tu însă, de vreme ce văd că îmbrățișezi această cauză și îți însușești gândul pe care îl pui pe seama lui Homer, răspunde în numele lui Homer și într-al tău deopotrivă. d

HIPPIAS Fie. Te rog să mă întrebi, pe scurt, tot ce dorești.

SOCRATE Spune-mi atunci ce înțelegi tu prin mincinoși: oameni care nu sunt în stare de o anumită acțiune, ca bolnavii de pildă, sau, dimpotrivă, capabili de o acțiune anume?

HIPPIAS Ba capabili, negreșit, de tot felul de lucruri și îndeosebi de a-i înșela pe alții.

SOCRATE Din câte spui ar urma că acești oameni sunt capabili de anumite acțiuni și totodată versatili. Așa e? e

HIPPIAS Da.

SOCRATE Dar sunt ei oare versatili și înșelători datorită prostiei și neroziei sau datorită vicleniei și isteții?

HIPPIAS Nici vorbă că datorită vicleniei și isteții.

SOCRATE Sunt deci, pe cât se pare, oameni inteligenți.

HIPPIAS Și încă cum, o, Zeus!

SOCRATE Inteligenți fiind, sunt conștienți sau nu de ceea ce fac?

HIPPIAS Sunt foarte conștienți. Și tocmai de aceea sunt niște răufăcători.

SOCRATE Știind ceea ce știu sunt oare ignoranți sau pricepuți?

HIPPIAS Pricepuți de bună seamă, cel puțin în a-i înșela pe alții. a 366

SOCRATE Stai puțin! Să recapitulăm ce-ai spus: susții că cei mincinoși sunt capabili, inteligenți, conștienți și pricepuți la treaba lor de mincinoși?

HIPPIAS Asta susțin.

SOCRATE Și afirmi, de asemenea, că oamenii sinceri și cei mincinoși alcătuiesc două categorii distincte și întru totul opuse.

HIPPIAS Afirm într-adevăr.

SOCRATE Bine. Așadar, după părerea ta, cei mincinoși se numără printre oamenii capabili și pricepuți.

HIPPIAS Întocmai.

b SOCRATE Iar când spui că cei mincinoși sunt capabili și pricepuți, ce crezi: că, dacă vor să mintă într-o anume privință, stă în puterea lor s-o facă sau nu stă în puterea lor?

HIPPIAS Stă fără doar și poate în puterea lor.

SOCRATE Pe scurt, cei mincinoși sunt cei care au atât priceperea, cât și capacitatea de a minți.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Atunci, un om incapabil să mintă și ignorant n-ar putea fi un mincinos.

HIPPIAS Așa este.

SOCRATE Putem spune deci că este capabil de un lucru orice om care face ceea ce vrea atunci când vrea. Nu mă gândesc la împie-
c dicările datorate unei boli sau altor pricini asemănătoare, ci la situația unui om ca tine de pildă, care ești capabil să scrii numele meu oricând vrei. Oare nu pe cel care este într-o astfel de situație îl numești tu capabil?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Spune-mi, Hippias, nu ești tu oare un om încercat în calcule și în știința calculului?[17]

HIPPIAS Mai mult decât oricine, Socrate.

SOCRATE Atunci, dacă te-ar întreba cineva cât fac de trei ori
d șapte sute, n-ai fi tu în măsură, dacă-ai vrea, să dai mai repede ca oricine răspunsul corect?

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Și aceasta oare nu fiindcă ești, în domeniul acesta, cel mai capabil și mai priceput?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Dar oare ești numai cel mai priceput și cel mai capabil sau ești deopotrivă și cel mai bun[18] în această știință a calculului, în care ești cel mai capabil și mai priceput?

HIPPIAS Și cel mai bun, desigur.

SOCRATE Și, nu-i așa, tu ai fi cel mai în măsură să spui adevărul în privința lor?

HIPPIAS Așa cred.

SOCRATE Dar să spui în privința lor lucruri neadevărate? Hai, e
răspunde-mi deschis și frumos cum ai făcut și până acum. Dacă
cineva te-ar întreba cât fac de trei ori șapte sute, n-ai putea tu, mai
bine ca oricine, dacă asta ți-ar fi voia, să-i spui un neadevăr și să
stărui neclintit în el? Sau poate ar fi în stare să mintă mai bine decât
o faci tu când vrei unul nepriceput într-ale calculului? Nu cumva a 367
acestuia, vrând să spună un neadevăr, i s-ar întâmpla să spună nu
o dată, din nepricepere, adevărul nedorit de el, pe când tu, priceput
cum ești, ai putea, dacă ai vrea, să spui neadevărul, stăruind mereu
în el?

HIPPIAS Da, ai dreptate, așa este.

SOCRATE Spune-mi acuma: un mincinos poate minți în legătură cu orice altceva numai în legătură cu calculele și cu numerele nu?

HIPPIAS Ba, pe Zeus, și în legătură cu numerele.

SOCRATE Să admitem deci și acest lucru: că poate exista un om b
care minte când e vorba de calcule și de numere.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Cine ar putea fi el? Pentru ca să fie mincinos, nu trebuie oare, cum ai recunoscut adineaori, să fie capabil să mintă? Căci ai spus, dacă îți mai amintești, că niciodată nu poate fi mincinos un om incapabil să mintă.

HIPPIAS Mi-amintesc, așa am apus.

SOCRATE Și n-a reieșit că tu ești cel mai capabil să minți când e vorba de calcule?

HIPPIAS Da, a reieșit și acest lucru.

SOCRATE Și în același timp nu ești tu și cel mai capabil să spui adevărul când e vorba de calcule? c

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Așadar același om este capabil și să mintă, și să spună adevărul când e vorba de calcule; iar omul acesta nu-i altul decât cel care se pricepe să calculeze, socotitorul însuși.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Atunci, Hippias, când e vorba de numere, cine altul e mincinosul, dacă nu omul care se pricepe cel mai bine la socotit? Căci capabil este, iar tot el este și cel care spune adevărul.

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Iată deci că cel care în cazul acesta minte și cel care spune adevărul pot fi una și aceeași persoană. Iar cel care spune
d adevărul nu e cu nimic mai bun decât cel mincinos. Căci e vorba de unul și același, și nu de opuși, cum credeai adineaori.

HIPPIAS Din cele ce spui, așa s-ar părea.

SOCRATE Vrei să mai luăm un exemplu?

HIPPIAS Să luăm dacă vrei.

SOCRATE Nu-i așa că ești priceput și în geometrie?

HIPPIAS Firește.

SOCRATE Ei bine, în geometrie nu se întâmplă la fel? Nu un același om, geometrul adică, este cel mai capabil să mintă și să spună adevărul când este vorba de figuri geometrice?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Și nu el este omul care se pricepe cel mai bine în acest domeniu?

e HIPPIAS Ba el.

SOCRATE Prin urmare, tocmai geometrul bun și iscusit este cel mai capabil să le facă pe amândouă. Și dacă există vreun om capabil să mintă când e vorba de figurile geometrice, acesta nu-i altul decât geometrul cel bun; doar el poate una ca asta. Pe când geometrul nepriceput este incapabil să mintă. Și am stabilit deja că n-are cum fi mincinos un om incapabil să mintă.

HIPPIAS Așa e.

SOCRATE Hai să luăm și un al treilea exemplu, pe cel al astronomului. Știința acestuia ești încredințat că o cunoști și mai bine decât
368 a pe cele dinainte, nu-i așa Hippias?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Or, în astronomie lucrurile nu stau la fel?

HIPPIAS Probabil, Socrate.

SOCRATE Căci și în astronomie, mincinosul nu va fi altul decât astronomul cel bun, de vreme ce tocmai el este cel capabil să mintă. Mincinosul nu poate fi cel incapabil, dat fiind că el este ignorant.

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Deci și în astronomie este unul și același cel care spune adevărul și cel care minte?[19]

HIPPIAS Așa s-ar zice.

SOCRATE Atunci, Hippias, ia orice știință îți trece prin minte și vezi dacă lucrurile nu stau tot așa. Se știe că nu este om mai iscusit b
decât tine într-o sumedenie de meșteșuguri și eu însumi te-am auzit lăudându-te în agora lângă mesele zarafilor și înșiruindu-ți nenumăratele iscusințe demne de invidiat. Spuneai că ai venit odată la Olimpia purtând numai lucruri făcute de mâna ta. Mai întâi inelul – cu el ai început – spuneai că e făcut chiar de tine ca unul care știe să cizeleze inele. Tot așa și pecetea. La fel strigilul și sticluța cu ulei.[20] c
Spuneai apoi că tu însuți ai fost cizmarul sandalelor tale și că tot singur ți-ai țesut himationul și hitonul. Însă ceea ce i-a uimit mai cu seamă pe toți, ca dovadă a unei neîntrecute măiestrii, a fost faptul că până și cingătoarea hitonului tău, asemenea celor mai de preț din Persia, tot tu o împletiseși. Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi și multe și felurite cuvântări în d
proză. Afirmai că și științele despre care am vorbit adineaori le cunoști mai bine decât oricine; la fel și ritmul, armonia și multe altele pe lângă acestea, dacă îmi aduc bine aminte.[21] Era să uit însă tocmai mnemotehnica, știința în care te socotești neîntrecut.[22] Poate am mai uitat și altele, dar iată ce vreau să spun: Cercetând și știin- e
țele pe care le cunoști tu – și sunt destule –, și pe cele cunoscute de alții, spune-mi dacă, din câte am stabilit împreună, mai găsești vreuna în care cel ce spune adevărul să fie altul decât cel care minte. a 369
Nu sunt ei una și aceeași persoană? Ia orice formă a priceperii sau a dibăciei, caută unde vei vrea; nicăieri nu vei găsi vreo deosebire. Căci ea nu există, prietene. Iar dacă există, spune-o!

HIPPIAS Nu găsesc deocamdată vreuna, Socrate.

SOCRATE Și nici nu cred că vei găsi. Iar dacă ce spun eu e adevărat, amintește-ți ce a reieșit din discuția noastră, Hippias.

HIPPIAS Nu prea înțeleg, Socrate, ce vrei să spui.

SOCRATE Pesemne pentru că în momentul acesta nu te folosești de mnemotehnică, spunându-ți de bună seamă că aici nu are ce că-
b uta. Hai atunci să-ți amintesc eu. Ai spus despre Ahile că este sincer și despre Odiseu că e mincinos și șiret.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Or, acum îți dai seama că fiecare ne apare și mincinos, și sincer, astfel încât dacă Odiseu era mincinos, el devine și sincer, iar Ahile, dacă era sincer, devine și mincinos: în loc să fie diferiți și opuși, cei doi se aseamănă.

HIPPIAS Mereu ticluiești astfel de argumente, Socrate. Alegând partea cea mai spinoasă dintr-o argumentație, o cercetezi în detaliu
c în loc să privești în ansamblu subiectul pus în discuție.[23] Îți voi demonstra chiar acum dacă vrei, cu o grămadă de dovezi, că Homer l-a înfățișat pe Ahile mai bun decât pe Odiseu și incapabil să mintă, iar pe Odiseu viclean, mințind la tot pasul și inferior lui Ahile. Fă bine și opune-mi argument la argument, arătând că Odiseu este mai bun, rămânând să hotărască cei de față care din noi a vorbit mai bine.

d SOCRATE Nu tăgăduiesc, Hippias, că ești mai învățat decât mine; am însă obiceiul să fiu atent la tot ce se spune, mai cu seamă când cel ce vorbește îmi pare priceput. Și, pentru că vreau să mă aleg cu ceva din spusele lui, îi pun întrebări, cercetez și compar totul ca să pot înțelege. Dacă vorbitorul îmi pare însă un om de rând, nici nu-i pun întrebări, nici nu mă interesează ce spune. După purtarea mea îți poți da seama pe cine socotesc eu înțelept. Mă vei vedea atunci revenind asupra celor spuse de el și punând întrebări cu gândul că
e o să învăț și eu ceva. Uite, chiar acum, în timp ce vorbeai, mă gândeam la versurile pe care le-ai citat adineaori vrând să arăți că Ahile îi vorbește lui Odiseu ca unui șarlatan; nu ți se pare însă ciudat, dacă cele spuse de tine sunt adevărate, că Odiseu cel șiret nu apare nică-
370 a ieri mințind, în timp ce Ahile, potrivit gândului tău, este versatil, căci minte?

Iată-l începând prin a spune ce aminteai adineaori:

Ca și de-a iadului poartă lehamite mi-e de tot omul,
Carele una vorbește și tăinuie-n sufletu-i alta.[24]

Puțin mai târziu adaugă însă că nu se va lăsa convins nici de b
Odiseu, nici de Agamemnon și că nici în ruptul capului nu mai rămâne la Troia, ci:

Mâine lui Zeus și zeilor jertfe voi da tuturora
Și voi da drumul pe mare-ncărcatelor mele corăbii.
Însuți vedea-vei atunci, de vrei și de-ți pasă de asta,
Cum dimineața de tot ale mele corăbii-și-nvoaltă
Pânzele pe Helespont, în grabă vâslite de oameni.
Dacă prielnic la drum ne-o fi zeul puternic pe mare,
Noi în trei zile vom fi în mănoasa-ne țară, în Ftia.[25]

Dar iată-l și mai înainte, când îi spune vorbe grele lui Agamemnon:

Plec dar în Ftia, căci mai de folos îmi e-ntorsul acasă
Pe legănate corăbii. Nu cred că, lovindu-mă-n cinste,
Lesne tu singur aci grămădi-vei câștiguri și-avere.[26] d

Și deși vorbise astfel, o dată în fața întregii armate, apoi față de prietenii lui, nu-l vedem câtuși de puțin făcând pregătiri sau punând corăbiile pe mare cu gândul întoarcerii acasă; ci iată-l nesinchisindu-se, de la înălțimea sa, de adevăr. Eu, nedumerit fiind, de la început te-am întrebat, Hippias, pe care dintre aceștia doi poetul e
l-a înfățișat mai demn de prețuit; mie mi se pare că sunt deopotrivă și că e greu să spui care dintre ei se pricepe mai bine să mintă sau să spună adevărul; la fel și în alte privințe.

HIPPIAS Asta fiindcă nu judeci cum trebuie, Socrate. Dacă Ahile minte, nu o face cu voia lui; dimpotrivă, primejduirea taberei îl silește să rămână pentru a da ajutor. Odiseu în schimb minte cu bună știință și premeditat.

SOCRATE Încerci să mă înșeli, dragă Hippias, și îl imiți în privința asta pe Odiseu.

HIPPIAS Ba deloc, Socrate. Ce vrei să spui? Încotro bați? a 371

SOCRATE Păi te văd afirmând sus și tare că Ahile nu minte intenționat, Ahile pe care Homer l-a înfățișat nu numai ca pe un om care spune când una, când alta, ci ca pe un mare panglicar: se crede în așa măsură mai presus de Odiseu în a-i spune minciuni fără ca

acela să bage de seamă, încât se încumetă să se contrazică de față cu el și chiar izbutește să-l amăgească. Oricum, nimic din ce-i spune lui Ahile nu vădește că Odiseu l-ar fi prins cu minciuna.

b HIPPIAS La ce te gândești când spui asta, Socrate?

SOCRATE La ce? O clipă numai după ce îi spune lui Odiseu că la revărsatul zorilor va pleca cu corăbiile pe mare, lui Aias îi spune că nu mai pleacă și îi vorbește cu totul altfel.

HIPPIAS Unde?

SOCRATE În versurile în care se spune:

Eu la bătaia cea crâncenă nu am de gând să iau parte
c *Până ce Hector, cosind pe ahei și arzându-le flota,*
Nu va ajunge pe aici la vasele noastre, la corturi.
Dar la corabia mea și la cortul meu aprigul Hector,
Cât de năvalnic o fi, pe loc o să stea din bătaie.[27]

d Crezi tu, Hippias, că Ahile, fiu al lui Thetis și crescut de preaînțeleptul Chiron[28], era atât de uituc, încât după ce cu puțin înainte își arăta, în cele mai aprige cuvinte, disprețul față de cei care zic când una, când alta, imediat după aceea să-i spună lui Odiseu că va pleca și lui Aias că va rămâne? Nu crezi că o face anume, gândindu-se că Odiseu este mai naiv și că îl poate întrece în viclenie?

HIPPIAS Nu cred, Socrate; între timp el și-a schimbat, cu bună-
e credință, părerea și tocmai de aceea îi spune lui Aias una și lui Odiseu alta. Odiseu în schimb, și când spune adevărul, și când minte, o face anume.

SOCRATE Atunci s-ar părea că Odiseu e mai bun decât Ahile.

HIPPIAS Ba deloc, Socrate.

SOCRATE De ce? N-am stabilit adineaori că cei care mint în mod voit sunt mai buni decât cei care mint fără voia lor?

HIPPIAS Cum ar putea, Socrate, să fie mai buni cei care comit
372 a nedreptăți și fac rău dinadins decât cei care o fac fără voia lor?[29] Eu cred că-i putem ierta mai ușor pe cei care săvârșesc nedreptăți, mint sau fac vreun alt lucru rău fără să știe. Nu sunt oare și legile mult mai aspre față de cei care fac rele și înșală în mod voit decât față de ceilalți?

SOCRATE Vezi, Hippias? Nu sunt eu îndreptățit când stărui să
pun întrebări celor înțelepți? Și tare îmi e teamă că pe lângă atâtea b
cusururi, aceasta este singura mea calitate. Altminteri natura lucrurilor îmi scapă și nu pot să-mi dau seama de ele. Căci iată, când se întâmplă să stau de vorbă cu unul dintre voi – și care grec n-ar recunoaște că sunteți vestiți pentru știința voastră? –, se arată că nu știu nimic. Doar vezi bine că nu cădem deloc la învoială, ca să zic așa. Și ce vrei dovadă mai bună de neștiință decât să nu ai aceleași păreri c
cu cei înțelepți? Am însă o minunată calitate și tocmai ea mă salvează: nu-mi este rușine să învăț, ci, întrebând, caut să aflu cât mai mult. Iar celui care îmi răspunde îi port mereu recunoștință și nu știu să fi rămas cuiva dator în privința aceasta. Nu am ascuns niciodată cât datoram altora din tot ce știu și nu am dat drept o descoperire proprie ce m-au învățat ei. Dimpotrivă, pe cel care mi-a trecut știința lui îl laud ca pe un înțelept și arăt ce am învățat de la el. Numai că acum nu mă pot împăca cu ceea ce spui, ba părerile noastre d
diferă chiar foarte mult. Firește că lucrurile stau așa, pentru că eu sunt cum sunt; nu are rost să intru iar în amănunte. Căci mie, Hippias, mi se pare că este tocmai pe dos decât spui tu, că cei care în mod voit îi vatămă pe oameni, le fac rău, îi mint, înșală și săvârșesc greșeli sunt mai buni decât cei care fac toate astea fără voia lor. Alteori însă gândesc și eu ca tine; și, dacă șovăi întruna, pricina nu-i alta decât ignoranța mea. Deocamdată, cuprins parcă de o boală a
minții, îmi pare că cei care săvârșesc greșeli în mod voit sunt mai e
buni decât ceilalți. Pun această stare de spirit pe seama celor gândite mai înainte: reieșea din vorbele noastre că cei care fac răul fără să vrea sunt inferiori celor care îl fac cu bună știință. Fii bun, rogu-te, și nu pregeta să-mi vindeci sufletul. Căci vei face un lucru mult mai bun lecuind neștiința decât o boală a trupului. Dar, dacă ai de gând a 373
să ții o lungă cuvântare, îți spun din capul locului că, fiindu-mi greu să te urmăresc, n-ai să mă poți lecui[30]; în schimb, îmi vei face un bine mai mare răspunzându-mi așa cum mi-ai răspuns și adineaori; și cred că la rându-ți nu vei rămîne nici tu în pagubă. Iar pe tine, fiu al lui Apemantos, de vreme ce tu m-ai îndemnat să stau de vorbă

cu Hippias, am să te rog să-mi vii în ajutor: în cazul în care nu mai vrea să-mi răspundă, înduplecă-l tu.

EUDICOS Nu cred, Socrate, că va fi nevoie să-l rugăm pe Hip-
b pias. Asta nu s-ar potrivi cu ce a spus mai înainte, anume că nu se ferește de întrebările nimănui. Nu-i așa, Hippias? Nu asta ai spus?

HIPPIAS Sigur. Numai că vezi, Eudicos, Socrate ne pune mereu bețe în roate, ca și când ar fi pus pe rele.

SOCRATE Doar nu crezi, bunule Hippias, că o fac dinadins, căci atunci, potrivit gândului tău, aș fi un om învățat și priceput; crede-mă că, dacă se întâmplă, e fără voia mea, așa că fii, rogu-te, îngăduitor. Căci spui că cel care face rău fără voia lui are dreptul la îngăduință.

c EUDICOS N-ai de ales, Hippias; de dragul nostru și al celor ce le-ai spus mai înainte, răspunde la întrebările lui Socrate.

HIPPIAS Fiindcă mă rogi, îți voi răspunde. Întreabă-mă dar ce vrei.

SOCRATE Aș dori tare mult, Hippias, să cercetăm mai amănunțit problema aceasta: sunt mai buni cei care fac rău în mod voit sau cei care fac rău fără voia lor? Cred că cel mai nimerit ar fi să procedăm astfel; răspunde-mi: recunoști că există alergători buni?

HIPPIAS Firește.

d SOCRATE Dar slabi?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Iar bun spunem că e cel care aleargă bine și slab cel care aleargă prost?

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Așadar, cel care nu aleargă repede, aleargă prost, iar cel care aleargă repede, bine?

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Prin urmare, într-o cursă, și în general când e vorba de alergare, iuțeala este un lucru bun, iar încetineala unul rău?

HIPPIAS Mai încape îndoială?

SOCRATE Și care este un alergător mai bun, cel care aleargă încet în mod voit sau cel care aleargă astfel fără voia sa?

HIPPIAS Cel care aleargă astfel în mod voit.

SOCRATE Oare a alerga nu înseamnă a săvârși ceva?

HIPPIAS A săvârși, firește.

SOCRATE Iar dacă înseamnă a săvârși, nu este vorba de o străda-
nie anume?[31]

HIPPIAS Ba da. e

SOCRATE Deci, în materie de curse, cel care aleargă prost face o treabă proastă și deloc lăudabilă, nu-i așa?

HIPPIAS Proastă, cum altfel?

SOCRATE Iar prost aleargă cel care aleargă încet, nu?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Prin urmare, alergătorul bun face în mod voit o treabă proastă care-l dezonorează, pe când cel slab o face fără voia lui?

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Într-o cursă deci, cel care aleargă prost fără voia lui este un alergător mai slab decât cel care o face în mod intenționat?

HIPPIAS Într-o cursă, da.

SOCRATE Dar într-o întrecere la luptă, care dintre luptători este a 374
mai bun? Cel care se lasă învins de bunăvoie sau cel care este învins fără voia sa?

HIPPIAS Sigur că cel care se lasă învins de bunăvoie.

SOCRATE Și ce este mai rău și mai rușinos? Să te lași învins sau să fii învins?

HIPPIAS Să fii învins.

SOCRATE Deci într-o luptă, cel care luptă prost dinadins este mai bun decât cel care luptă astfel fără să vrea?

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Dar nu se întâmplă la fel și în orice altă formă de activitate în care ne slujim de corp? Oare nu cel care este mai viguros poate face lucrurile deopotrivă cu sârg și fără vlagă, și dându-se de rușine și meritând toate laudele? Așa încât, dacă face prost o treabă, b
nu o face cel viguros cu bună știință, iar celălalt fără voia lui?

HIPPIAS Se pare că atunci când e vorba de puterea trupului așa se întâmplă.

SOCRATE Dar ce zici de o ținută frumoasă? Nu cel care are un corp armonios poate să ia după voie o ținută urâtă și lipsită de grație,

iar cel cu un corp mai urât să o aibă fără să vrea? Sau ți se pare că-i altfel?

HIPPIAS Așa cred și eu.

SOCRATE Deci ținuta urâtă, dacă este voită, este urmarea unei
c calități a trupului, în schimb, având-o fără să vrei, este urmarea unui defect.

HIPPIAS Așa s-ar părea.

SOCRATE Dar despre voce ce zici? Care crezi că e mai bună, cea care cântă dinadins fals sau cea care cântă fals fără voia ei?

HIPPIAS Cea care cântă fals dinadins.

SOCRATE Iar cea care cântă fals fără voia ei este lipsită de calitate?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Dar când e vorba de trup, ce ți-ar plăcea să ai: calități sau defecte?

HIPPIAS Calități.

SOCRATE Ți-ar plăcea să șchiopătezi în mod voit sau fără voia ta?

HIPPIAS În mod voit.

SOCRATE Și a fi șchiop nu este un defect și nu presupune o lipsă
d de grație?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Dar vederea slabă nu este un defect al ochilor?

HIPPIAS Ba este.

SOCRATE Și ce fel de ochi ai prefera să ai? Unii care văd prost de bunăvoie sau unii cu care vezi astfel fără voia ta?

HIPPIAS Pe primii, desigur.

SOCRATE Crezi, așadar, că e mai bine ca aceste organe să funcționeze prost în mod voit decât fără voia lor?

HIPPIAS Fără doar și poate.

SOCRATE Dar tot astfel și pentru urechi, nas, gură și pentru toate celelalte organe de simț: pe cele care funcționează prost fără
e voia lor n-ai vrea să le ai, căci sunt proaste; în schimb le dorești pe cele care funcționează prost în mod intenționat, căci sunt bune.

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Dar în privința uneltelor? Care sunt de preferat? Cele cu care lucrezi prost în mod intenționat sau fără voia ta? Care cârmă

e mai bună, cea cu care cârmaciul conduce prost fără voia lui sau în mod voit?

HIPPIAS Cea din urmă.

SOCRATE La fel se întâmplă însă și cu arcul, lira, flautul și cu toate celelalte.

HIPPIAS Într-adevăr.

SOCRATE Mai departe. Care e mai bun: un cal astfel înzestrat a 375
de natură, încât, dacă vrei, poți să-l călărești prost, sau cel pe care îl călărești prost fără să vrei?

HIPPIAS Cel pe care îl călărești prost fiindcă vrei.

SOCRATE Deci acesta e mai bun?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Prin urmare cu un cal bine înzestrat de natură se pot săvârși voit prost toate câte stau în puterea unui cal, pe când cu un cal prost acestea se execută prost în mod neintenționat?

HIPPIAS Cât se poate de adevărat.

SOCRATE La fel se întâmplă și cu câinele și cu toate celelalte animale?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Să mergem însă și mai departe. Cum e bine să fie înzestrat arcașul? Astfel încât să poată greși ținta în mod voit sau fără voia sa?

HIPPIAS În mod voit. b

SOCRATE Prin urmare aceasta este înzestrarea mai potrivită pentru un arcaș?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Iar cel înzestrat astfel încât, greșind, o face neintenționat este inferior celui care greșește intenționat?

HIPPIAS În privința tragerii cu arcul, da.

SOCRATE Dar în medicină? Cel înzestrat astfel încât vatămă trupul în mod voit nu e mai bun decât cel care îl vatămă fără să vrea?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Deci, în această meserie, o astfel de înzestrare e superioară celeilalte?

HIPPIAS Superioară, firește.

SOCRATE Dar când e vorba de arta cântului din kithară, din flaut sau de toate celelalte meșteșuguri sau științe, nu este mai de preț
c cel dăruit astfel încât să săvârșească lucrurile prost și să greșească în mod voit decât cel care o face fără voie?

HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE Și, desigur, am prefera ca sufletele sclavilor noștri să fie astfel înzestrate încât ei să greșească și să facă rele cu bună știință; căci sufletele acestea sunt mai bune decât cele care fac răul fără voia lor.

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Dacă ne gândim acum la sufletul nostru, n-am vrea ca el să fie cât mai bun cu putință?

HIPPIAS Ba da.

d SOCRATE Or mai bun va fi sufletul care face rău și greșește în mod voit, și nu cel care o face fără voia sa.

HIPPIAS Dar bine, Socrate, ar fi cumplit dacă cei care comit nedreptăți în mod voit ar fi mai buni decât cei care le comit fără voia lor!

SOCRATE Și totuși din discuția noastră asta pare să decurgă.

HIPPIAS Nu și pentru mine.

SOCRATE Credeam că și ție lucrurile îți apar la fel. Mai răspunde-mi însă la o întrebare: dreptatea e o putință sau o știință? Sau și una, și alta? Nu e necesar ca dreptatea să fie unul din aceste două lucruri?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Prin urmare, dacă dreptatea este o putință a sufletu-
e lui, sufletul capabil să săvârșească mai multe este în același timp mai drept? Doar am stabilit, prietene, că un astfel de suflet este mai bun.

HIPPIAS Așa-i.

SOCRATE Dar dacă dreptatea ar fi o știință a sufletului? Sufletul mai învățat nu este totodată mai drept, iar cel mai neînvățat, mai nedrept?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Dar dacă dreptatea ar fi și una, și alta? Nu este mai drept sufletul care le are pe amândouă, adică și știință, și putință, iar cel neinstruit mai nedrept?

HIPPIAS Așa s-ar părea.

SOCRATE Urmează că sufletul mai capabil și mai învățat, fiind mai bun, este în stare, mai mult decât celălalt, să facă, în orice acțiune, lucruri și rele, și bune? a 376

HIPPIAS Da.

SOCRATE Iar când săvârșește fapte deloc lăudabile o face conștient, tocmai pentru că poate și știe; binele și răul, la rândul lor, țin de dreptate, fie amândouă, fie luate în parte.

HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE Iar a săvârși nedreptăți înseamnă a săvârși lucruri rele, și, dimpotrivă, bune când nu le săvârșești.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Prin urmare, când un suflet mai capabil și mai bun va comite nedreptăți, o va face dinadins, pe când unul rău o va face fără voia lui?

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Iar un om e bun când are un suflet bun, și rău când b
are un suflet rău?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Înseamnă că e în firea omului bun să săvârșească nedreptăți în mod voit, iar a celui rău, fără voia sa, din moment ce omul bun are un suflet bun.

HIPPIAS Are, desigur.

SOCRATE Atunci, Hippias, cel care greșește și face lucruri rușinoase și nedrepte în mod voit, dacă există un astfel de om[32], nu poate fi altul decât omul cel bun.

HIPPIAS Nu pot fi de acord cu tine, Socrate.

SOCRATE Nici eu, Hippias. Dar așa reiese cu necesitate din dis- c
cuția noastră. Cum ți-am mai spus, nu sunt în stare să-mi fac o părere statornică: când gândesc una, când gândesc alta. De mirare nu e însă că eu sau un alt om de rând nu ne putem hotărî. Dar că aveți păreri schimbătoare voi, cei atotștiutori, este într-adevăr cumplit: înseamnă că nici voi nu ne puteți tămădui, punând un capăt rătăcirii noastre.

EVTHYPHRON

Traducere de
FRANCISCA BĂLTĂCEANU și PETRU CREȚIA

Introducere de
CONSTANTIN NOICA

Note de
FRANCISCA BĂLTĂCEANU

DOI OAMENI ACUZAȚI DE IMPIETATE DISCUTĂ SENIN DESPRE pietate. Un al treilea, care le relatează la fel de senin dialogul, săvârșește la rândul său o impietate. Acesta este, privit din afară, dialogul Euthyphron *despre pietate. De aceea nici nu se putea traduce termenul grec al pietății prin „evlavie". Lipsa de evlavie e doar o privațiе, pe când impietatea este activă și, în sens rău, pozitivă.*

În actul de acuzație împotriva lui Socrate – așa cum sunt redate lucrurile de Platon în Apologia *– prima învinuire este impietatea față de zei. Dialogul de față, situat de autor chiar în preajma procesului, ar fi un impresionant document uman, dacă a avut loc cu adevărat. Dar dacă nu a avut loc, ci e închipuit de Platon? Atunci documentul este încă mai impresionant, într-un sens. Cum își îngăduia Platon, discipolul, să-i atribuie lui Socrate gânduri din care nu reiese defel pietatea față de zei, sau nu în așa fel încât să-i fie acestuia o apărare? Și cum le dădea curs într-o societate în care supraviețuiau unii dintre ascultătorii lui Socrate, poate și acuzatorii lui, ba supraviețuia eventual chiar Euthyphron interlocutorul? Ce libertate de autor își ia Platon ca să poată trece astfel și peste oameni, și peste umbre?*

Meletos și Anytos erau tineri în 399 î.Hr., când au cerut și obținut condamnarea lui Socrate. Este o întrebare cum vor fi înregistrat ei, dacă au

trăit, după vreo 20 de ani, când Platon a început să-și dea în vileag dialogurile, extraordinara reabilitare care i se aducea lui Socrate prin ele. Au avut ei cumva remușcări, sau au fost repudiați de societatea ateniană? Poate, sfruntați cum erau, în fața câte unui dialog ca acesta au îndrăznit să spună că avuseseră totuși dreptate. Oricum, rămâne adânc tulburător faptul că, scriind despre pietate, Platon ia asupra-și riscul de a săvârși actul superior de impietate al creatorului. Nu Socrate interesează, ci pietatea însăși.

Cei doi care o discută, Socrate și Euthyphron, sunt așadar acuzați, primul de impietate față de zei, celălalt împotriva părintelui său. Ar trebui, atunci, să fie vorba despre o idee de pietate care să-i justifice pe ei *în primul rând; dar nici unul din ei nu se apără: Euthyphron, pentru că e prea sigur de el și de sensul pietății pe care-l deține, Socrate, pentru că e prea nesigur, cel puțin după câte spune. Îi rămâne să întrebe și să caute.*

Deși situația lor de oameni acuzați de impietate, care vorbesc despre pietate, este aceeași, cei doi sunt astfel în contrast: Socrate nu poate învinovăți pe nimeni – așa cum o știe și îi și spune chiar Euthyphron, întrebându-l ce caută în preajma Tribunalului (2 b) –, în timp ce acesta îl poate acuza chiar pe tatăl său. Ceva pare din nou să-i apropie, după spusa lui Euthyphron: o voce interioară, pe care Socrate o invocă deschis, de vreme ce o știe toată lumea, iar celălalt o invocă și mai deschis, de vreme ce e prezicător public. Numai că Socrate refuză asemănarea cu prezicătorul, își ia distanță față de el, îl întreabă doar în treacăt ce crede despre soarta sa și îl pune să-i povestească pricina lui.

Euthyphron își acuză părintele pentru faptul de-a fi lăsat involuntar să moară, pedepsindu-l, pe un sclav care ucisese pe un altul. Trei impietăți se suprapun astfel deodată: o crimă oarbă a sclavului contra sclavului; o crimă din nepăsare și desconsiderare umană a omului liber împotriva sclavului; în fine, acuza publică, ducând la pedeapsa cu moartea, adusă de fiu împotriva părintelui său. Despre ultima faptă toți îi spun lui Euthyphron că este o impietate. I-o spune și Socrate, mai întâi indirect, înainte de a ști cine e victima (4 b): trebuie să fie vorba de o rudă apropiată... Dar Euthyphron răspunde simplu că o crimă este o crimă și că trebuie să-l acuzi pe vinovat oricât de apropiat ți-ar fi. El știe bine ce înseamnă, în ochii zeilor, pietatea și impietatea.

Poate că Socrate n-ar trebui să-i spună acum că săvârșește o impietate acuzându-și tatăl (4 e): tot pe el îl făcea Platon să declare, în dialogul Gorgias, *că pe omul care a săvârșit o nedreptate îl vindeci dacă-l aduci înaintea justiției și că trebuie să-l denunți oricât de apropiat îți este. Dar atunci ar trebui cercetată vinovăția tatălui, pe când acum pe Socrate îl reține pietatea sau impietatea fiului. O clipă îi dă de înțeles acestuia că vrea să afle de la el ce este pietatea ca să se apere de acuza din procesul său, pentru ca apoi să treacă la problema însăși, uitând de sine. Cel mult își aduce aminte că e acuzat de* asébeia. *Dar ce este asta* asébeia, *impietatea?*

Până acum termenul folosit pentru pios era adjectivul la neutru hósion, *cu opusul său* anósion. *Acum Socrate folosește* eusebés *și* asebés. *De la ambele rădăcini derivații sunt numeroși (patru substantive:* sébes, sébasis, sébasma, sebasmós, *înseamnă același lucru: venerație), dovedind că practica pietății, mai ales față de zei, era întinsă pe atunci. De vreme ce Platon folosește termenii indistinct, ei sunt de luat ca atare, nu fără a menționa însă că* hósion, hosía *și* hosiótes *ca substantive înseamnă și justiție, după cum adjectivul însuși era și „drept". Nuanța aceasta va fi necesară în analiza pietății, care va implica justiția.*

Socrate întreabă nediferențiat: ce înseamnă to eusebés *și* to asebés, *piosul și nepiosul? Iar îndată apoi: avem noi vreo „idee" (*idéa *– 5 d) despre a fi* anósion? *nepios? Iată apărând una dintre principalele denumiri grecești ale Ideii; cealaltă,* eídos, *va apărea și ea îndată. Oricât ar spune comentatorii că Platon nu era încă în ceasul Ideii, cu dialogul acesta, ți-e greu să admiți că nu dădea calea către ea. Patru răspunsuri vin să urce către ceva de ordinul Ideii.*

1) Primul răspuns al lui Euthyphron (5 d) este din domeniul particularului; dar e admirabil într-un sens: „pietatea este ce fac eu acum". Așa ar trebui să se întâmple cu Ideile: să le poți vedea în încorporarea lor, mai ales când e vorba de valori care pot apărea de-a dreptul în ființa noastră. Pietatea e o practică și o comportare umană. Dacă un ins a ajuns nu doar la noțiunea pietății, ci la Ideea ei, ceea ce înseamnă la integrarea pietății în ansamblul de valori care o susțin și care-l obligă pe om, atunci el este *o ființă pioasă, iar lui Socrate nu i-ar rămâne decât să desprindă, din paradigma ce i se oferă și din conștiința ce se descarcă sub întrebările lui, elementele esențiale pietății. Numai că Euthyphron nu e un om adevărat*

și exemplar pentru pietate, cum va fi, pentru cunoaștere, tânărul Theaitetos, de pildă. El spune doar din infatuare: pietate este „ce fac eu acum" și invocă doar retoric, fără o credință mai adâncă în zei, cazul lui Zeus, care-și înlănțuise tatăl, pe Cronos. Exemplul său e dintre cele pe care gândul le va corecta în loc să le confirme.

Acest gând *al lui Euthyphron îl reclamă Socrate. Îl poate afla la el? În general, te întrebi de ce nu alege Platon întotdeauna, în dialogurile sale socratice, conștiințe umane autentice și tineri care să încorporeze efectiv valoarea căutată, ca Theaitetos pentru cunoaștere, Lysis pentru prietenie, Charmides pentru înțelepciune, ci dublează asemenea dialoguri printr-unele întreprinse cu eroi care doar simulează lucrurile, ca Hippias, Ion, Euthyphron. Se poate oare obține un adevăr de la impostura umană? Nu se poate obține. Dar surprinderea este să vezi că nu se obține pe deplin nici de la conștiințele umane autentice. Tăria Ideii este de-a păstra un* rest *față de cei buni, integrându-i, și de-a putea să-și desprindă treptele ei până și din cei răi, eliminându-i. Euthyphron și Hippias nu au fost alături de Socrate, în ceasul transfigurării lui în Idee, prin moarte; Ctesip și Menexenos, convorbitorii buni din* Lysis, *au fost.*

Totuși, chiar dacă nu e exemplar, Euthyphron este o conștiință umană prin care, pozitiv ori negativ, pot fi desprinse treptele către Idee. Socrate îl face să urce, de la primul răspuns, arătându-i că exemplul pentru pietate, dat cu persoana lui, nu e decât exemplu. Să nu existe un eidos *(6 d) prin care toate cele pioase să fie pioase? – Poți crede aici că e vorba doar de banala știință a constituirii conceptului, prin ridicarea la general. Vom vedea însă câte probleme își pune Platon în planul generalului însuși.*

2) Al doilea răspuns al lui Euthyphron la întrebarea ce este piosul înfățișează generalul, dar sub un chip particular încă, sub chipul zeilor arbitrari: „pios este ce e plăcut zeilor". Într-un fel ar putea fi o definiție; numai că pentru o definiție asigurată planul general trebuie să fie ferm, pe când acum generalul invocat e instabil, dacă zeii sunt, sau pot fi, cum spusese Euthyphron, dezbinați între ei. Socrate încercase să protesteze împotriva acestei prezentări a zeilor (la 6 b–c). Îl apăra Platon de acuza de impietate față de zei? Defel, căci acum Socrate reia teza celuilalt despre dezbinarea zeilor, ba încă arată că dezbinarea trebuie să aibă loc, ca la oameni, acolo unde nu există criterii sigure, în materie de just și injust,

bine și rău. Iar dacă zeii se dezbină, și încă pe asemenea teme, atunci ceea ce-i place unuia poate să nu-i placă altuia. Așadar nu ce e plăcut în general zeilor poate fi definiția pietății.

Ca și la oameni totuși, nici zeii nu pot fi de partea injustiției, ci dezbinați doar asupra a ce e de socotit injust ori nu (8 e). Ceva rămâne stabil, în ciuda dezbinării, înțelesul justiției. Toți sunt de închipuit de acord asupra ei măcar. Generalul particular se redresează deci: redevine general unitar. De aici al treilea răspuns:

3) Pios este numai ce e plăcut tuturor *zeilor. Generalul s-a restrâns, s-a asigurat ca general și acum poate fi folosit pentru definirea unui concept. Cu particularul nu se căpăta o definiție, nici cu generalul nesigur de la al doilea răspuns. Cu generalul atins acum, în schimb, este îndeajuns să declari că o acțiune e pioasă pentru că e aprobată de zei (sau traducând: pentru că e conformă cu legile și voința legiuitorului) spre a defini conceptul. Așa e știința conceptului: subsumează particularul generalului. Dar știința Ideii vrea mai mult. Ea se întreabă asupra generalului însuși, căutând să vadă care-i e natura și cum se încadrează el într-o sferă mai largă a valorilor generale. Și iată-l atunci pe Socrate întrebând (10 a): oare e pios ce este aprobat de zei pentru că e pios? Sau e pios pentru că este aprobat de zei?*

Întrebarea pare demnă de un sofist și e trecută de obicei în rândul abilităților dialectice ale lui Socrate. E ceva curios totuși: la fel vorbesc, într-alt caz, doi filozofi moderni străini de orice sofistică: Descartes și Leibniz. Pentru primul, este adevărat că suma unghiurilor unui triunghi face 180° pentru că așa vrea Creatorul. Pentru Leibniz, Creatorul vrea ca suma să facă 180° pentru că este adevărat. În principiu, nici unul dintre filozofi n-ar avea dreptate, căci suma nu face niciodată 180° în spațiul curbat în care trăim. Dar în fapt Descartes ar putea avea dreptate, în sensul că suma face atât deoarece Creatorul, respectiv Natura, a voit ca spațiul real să fie așa cum este. Pentru problema lui Platon însă, ar fi invers. Ca și Leibniz, Platon vrea ca rațiunea să fie mai tare decât zeii și ce e pios să fie pe placul zeilor pentru că e pios. Cu pietatea este în joc o valoare, deci o justificare superior rațională, nu o numărătoare, adică un rezultat empiric. Iar ceea ce urmărește Platon este să discute pietatea însăși, nu voința zeilor. Exemplul său pentru disociere sună: ce se face iubit prin natura sa este un

lucru, faptul că e iubit, un altul. Faptul de-a fi iubită se adaugă pietății ca un accident, nu e în esența ei (11 a).

Și totuși, ai putea spune: este în *esența ei; dar nu redă complet esența ei. E în esența pietății să fie supunerea la voința legiuitorului firesc, dacă prin zeu vrem să înțelegem aici pe dătătorul de lege. Pentru* fixarea *definitorie, răspunsul al treilea putea fi îndestulător; pentru descrierea și desfășurarea unei esențe, nu. Aceasta și deosebește un concept de o Idee: conceptul doar fixează o natură ideală, pe când Ideea o descrie și o desfășoară. Pentru definiția de la răspunsul al treilea, Socrate putea arăta că zeii sunt de acord asupra binelui care trebuie să guverneze lumea, pietatea definindu-se astfel prin supunerea la voința zeului, la lege. Dar supunerea la lege este supunerea la rațiunea de a fi a legii.* Ea *e de căutat.*

De la planul particular din primul răspuns („pietatea e ce fac eu"), trecusem cu al doilea la un general încă instabil („ce place fiecărui zeu"), apoi la generalitatea fermă („ce place tuturor zeilor"), unde particularul se putea fixa. Pentru Hippias era de ajuns; pentru Socrate, nu. Pietatea omului se poate fixa prin voința zeului și, într-un sens, aceasta putea fi întreaga *pietate pentru un grec: respectul, dacă nu frica de Stăpân, cum va fi vorba îndată în dialog. Socrate însă, care făcuse abstracție de particular, respectiv de om, înțelegea acum să facă abstracție și de zeu. El caută natura pietății în largul sistemului ei de valori. Și de aceea nu mai așteaptă de la Hippias un al patrulea răspuns, ci îl dă chiar el (așa cum face adesea în dialogurile cu conștiințele inautentice, de care aminteam): nu cumva pietatea trebuie legată de* justiție? *(la 11 e. A se vedea și* Prt., *331 e–332 a).*

4) Cu al patrulea răspuns intrăm într-un sistem de valori, adică într-o generalitate de drept, nu doar de fapt, cum era voința zeilor. Îi este ușor lui Socrate să obțină de la Hippias recunoașterea că pietatea nu e toată justiția, ci doar o parte a ei (12 d). Mai greu este să spui care parte anume, fără a fi cercetat ce este justiția și care sunt valorile puse în joc de ea. În orice caz nu te poți întoarce la zei; *căci, dacă zeii îndrăgesc pietatea pentru natura bună a acesteia, atunci natura ei este în joc, ca și natura justiției. Ar trebui, cel mult, să-i numești pe zei asemenea naturi bune. Dar ei nu sunt esențe, sunt existențe. Au ceva distinct de naturile doar ideale.*

Hippias totuși se întoarce la zei. Revenind de la esențe la existențe, pietatea ar fi acea parte a justiției care privește „îngrijirea de cele datorate zeilor" (12 e). Cu existențele însă nu se poate vorbi în esență; și de altfel față de existențe, de zei, „îngrijirea" riscă să fie ceva de rând: este poate ca îngrijirea față de dobitoace, spune Socrate, silindu-l pe celălalt să-și rafineze gândul, sau ca îngrijirea sclavului și servitorului față de stăpân: un fel de a-i face servicii. Dacă zeitățile n-au nevoie de îngrijire și nici de serviciile noastre, ar rămâne pentru pietate, după Euthyphron (14 c), să fie dăruirea umană prin sacrificii și rugăciuni. Dar ce stranii sunt existențele *acestea divine: ne îngăduie să le adresăm rugi și să le aducem daruri ca și cum ar sta într-un schimb cu noi, când de fapt n-au nevoie de nimic de la noi. Cel mult am putea spune că le face plăcere să primească rugi și sacrificii. Dar, dacă pietatea constă în a le face plăcere prin rugi și sacrificii, atunci înseamnă că am revenit la definițiile anterioare, spune Socrate, anume că „pios este ce place zeilor" (15 c). Totul trebuie deci luat de la început. Euthyphron însă nu mai e dispus să ia lucrurile de la început și curmă dialogul.*

A putut părea o impietate din partea lui Socrate să întrebuințeze un asemenea limbaj față de zei, cu „îngrijire", ajutoare, schimb de bunuri cu oamenii, oricât o făcea spre a-l combate pe celălalt. Dar îndărătul vorbelor există o impietate mai gravă. Ce vrea el să-i arate lui Euthyphron, cu a patra și ultima încercare de definiție, este că trebuie să uităm de zei atunci când vrem să înțelegem ce este pietatea. Nu ai ce face cu zeii, chiar dacă până la urmă pietatea ar putea fi supunerea față de zei, adică față de o rânduială superioară. Pietatea trebuie coborâtă pe pământ.

Nu numai că lumea platoniciană a Ideilor nu e în ceruri, cum se spune prea des, dar nici exercițiul *Ideilor nu se face ca o evaziune din lumea reală. Ideile se întorc asupra realului, se implântă în el, absorbite parcă. Ideile sunt setea realului, pentru Platon. – Aici în* Euthyphron, *firește, nu va fi vorba încă de Idee ca atare; dar construcția dialectică e perfectă, cu ridicarea treaptă cu treaptă de la particular la planuri de generalitate tot mai adâncită, iar capătul de drum, negativ cum pare, deschide către angajarea pietății, cu sensul ei de parte a justiției, în ansamblul acela de valori umane care de fiecare dată se cheamă una pe alta.*

Pietatea aşadar trebuie readusă la omenesc. Impietatea lui Hippias, în definitiv, era faţă de un om, părintele său; a lui Socrate, faţă de cetate mai degrabă decât de zei; a lui Platon, cum ni se pare, faţă de Socrate. Dar pietatea, păstrând un sens de supunere faţă de o rânduială superioară, poate coborî şi sub om. Aşa a coborât ea, veacuri după Platon, până la a deveni „admiraţia" lui Descartes, e drept întâi faţă de fenomenele morale, dar şi faţă de orice fenomene ale lumii*; sau cu Goethe a sfârşit prin a fi supunerea la lucruri, privirea atentă, vederea şi străvederea lucrurilor până la fenomenul originar; după cum în veacul nostru un Albert Schweitzer a înţeles să vorbească de* „Ehrfurcht vor dem Leben"*, adică de pietatea faţă de orice formă de viaţă, oricât de neînsemnată.*

Pietatea lui Platon ea însăşi, întoarsă prin Idee de la divin la omenesc, mergea mai adânc decât omenescul. Căci, dacă Ideea e pusă în joc de obicei pentru valorile morale ori alteori pentru cele metafizice, de câteva ori totuşi, fie şi în treacăt, ea se cufundă în umilitatea lumii. Când Platon se va întreba, în dialogul Parmenide*, dacă nu există o Idee şi pentru firul de păr sau pentru noroi, pietatea lui Euthyphron va fi rămas mult în urmă; în timp ce sensul de pietate spre care deschide Socrate aici, când vrea să lase deoparte zeii, este poate o mai bună întâlnire cu lumea, chiar şi cu cea care stă să-l osândească la moarte.*

BIBLIOGRAFIE RIESER, O., *De Platonis Euthyphrone*, Frauenfeld, 1880 | WAGNER, J., *Zur Athetese des Dialogs Euthyphron*, Brünn, 1882 | LECHTHALER, J., *Über die ὁσιότης bei Platon mit Rücksicht auf Schaarschmidts Athetese des Dialogs Euthyphron*, Meran, 1879 | WAGNER, E., *Über Platons Euthyphron, zur Frage seiner Echtheit und zu seiner Erklärung*, Leipzig, 1895 | MEISER, K., *Über Platons Euthyphron*, Regensburg, 1901 | HEIDEL, W.A., „On Plato's Euthyphro", în: *Proceedings of the American Philological Association*, 31, 1907, pp. 163–181 | KLEEMANN, AUG. VON, *Die Stellung des Euthyphrons in Corpus Platonicum*, Wien, 1908 | WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U.V., *Platon*, II, „Beilagen und Textkritik", Berlin, 1920 | GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947 | HILDEBRANDT, K., *Platon*, Berlin, 1933, pp. 116 şi urm. | STARK, R., „Platons Euthyphron", în: *Annales Univ. Sarav.*, 1952, pp. 144 şi urm. | GIGON, O., „Platons Euthyphron", în: *Westöstliche Abhandlungen*, Wiesbaden, 1954, pp. 6 şi urm. | FOX, M., „The trials of Socrates: An Interpretation of the first tetralogy", în: *Arch. Philos.*, 6, 1956, pp. 226 şi urm. | KRAMER, M.J., „Plato's Euthyphro", în: *Hermeneus*, XXVI, 1955, pp. 144–146 | PHILBERT, M., „Euthyphron", în *Rev. D'Hist. et de Philos. Religieuses*, 36, 1956, pp. 136 şi urm. | GALLI, G.,

„Saggio sul Euthyphrone di Platone", în: *Estud. Hist. Filos.*, Tucuman, 1957, pp. 169 și urm. | HOERBER, R.G., „Platos Euthyphro", în: *Phronesis*, 3, 1958, pp. 95 și urm. | RABINOWITZ, W.G., „Platonic Piety: an essay towards the solution of an enigma", în: *Phronesis*, 3, 1958, pp. 108 și urm. | TAYLOR, A.E., *Plato. The Man and his Work*, London, 1960 | FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 75–85 și 292–294 | GEACH, P.T., „Plato's Euthyphro. An analysis and commentary", în: *The Monist*, L, 1966, pp. 369–382 | WELCH, C., „The Euthyphro and the forms", în: *Giornale di Metafisica*, XXII, 1967, pp. 228–244 | HOOPES, J.B., *An interpretation of Plato's Euthyphro* (Diss.), Vanderbilt Univ., 1967, 196 p. (microfilm) | ANDERSON, D.E., „Socrates' concept of piety", în: *Journal of the History*, V, 1967, pp. 1–13 | HALL, J.K., „Plato. Euthyphro 10 a 1–11 a 10", în: *Philosophical Quarterly*, XVIII, 1968, pp. 1–11 | ROSEN, F., „Piety and justice: Plato's «Euthyphro»", în: *Philosophy* (43), 164, 1968, pp. 105–116 | RADT, S.L., „Platonica", în: *Mnemosyne*, XXI, 1968, pp. 287–289 (*Euthyphro*, 3 d 5 și urm.) | ANDERSON, A., „Socratic reasoning in the Euthyphro", în: *Review of Metaphysics* (22), 3, 1969, pp. 461–481 | HADEN, J., „On Plato's «inconclusiveness»", în: *Classical Journal* (64), 5, 1969, pp. 219–224 | HOOPES, J.B., „Euthyphro case", în: *Classical Bulletin*, XLVII, 1970, pp. 1–6 | ALLEN, R.E., *Plato's Euthyphro and the earlier theory of forms*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, 171 p. | SANTAS, G., „The Socratic fallacy", în: *Journal of Critical History of Philosophy*, 10, 1972, pp. 127–141 | PAXON, T.D. jr., „Plato's «Euthyphro» 10 a to 11 b", în: *Phronesis* (17), 2, 1972, pp. 171–190 | DUNSHIRN, A., „Platons Euthyphron", în *Wiener Jahrbücher für Philosophie*, 6, 1973, pp. 122–148 | ROHATYN, D.A., „The «Euthyphro» as tragedy: a brief sketch", în *Dialogos* (Porto Rico), (9), 25, 1973, pp. 147–151 | THOMAS, J.E., „On the duality of Socrates' «what is X-question»", în: *Laval théol. philos.* (30), 1, 1974, pp. 21–27.

Traducerea s-a făcut după ediția Platon, *Œuvres complètes*, tome I, texte établi par Maurice Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1925. Dialogul a mai fost tradus în românește de Cezar Papacostea în volumul *Platon*, I, Casa Școalelor, București, 1930, și de Șt. Bezdechi în volumul Platon, *Euthyphron. Menexen*, Tip. „Cartea Românească din Cluj", Sibiu, 1943.

[SAU *DESPRE PIETATE*, DIALOG PEIRASTIC][1,2]

EUTHYPHRON SOCRATE

2 a EUTHYPHRON Ce s-a întâmplat, Socrate, de ți-ai lăsat deoparte treburile din Lykeion[3], și acum îți petreci vremea aici, la porticul arhontelui-basileu[4]? Să nu-mi spui că ai și tu vreo pricină la basileu, ca mine.

SOCRATE Atenienii nu-i zic pricină, Euthyphron, ci urmărire[5].

b EUTHYPHRON Ce spui? te pomenești că te urmărește cineva în justiție; căci nu pot crede că tu ai fi dat în judecată pe altul.[6]

SOCRATE Sigur că nu.

EUTHYPHRON Deci altul pe tine?

SOCRATE Bineînțeles.

EUTHYPHRON Cine?

SOCRATE Nici eu nu-l cunosc foarte bine, Euthyphron; mi se pare că e tânăr și nu și-a făcut încă un nume; i se zice, după câte știu, Meletos[7]; e din demul Pitthos[8]; dacă-ți amintești de un oarecare Meletos din Pitthos, unul cu părul lung și lins, nu prea bărbos și cu nasul puțin coroiat.

EUTHYPHRON Nu-mi dau seama, Socrate; dar ce acuzație îți aduce? c

SOCRATE Ce acuzație? Nu una de rând; după cât mi se pare, să te pricepi, tânăr fiind, la ceva atât de însemnat nu e lucru de nimic. Adică, după cât spune el, știe în ce fel sunt corupți tinerii și cine sunt cei care-i strică; e, de bună seamă, un om tare priceput, și, dându-și seama că din pricina neștiinței mele îi duc la pieire pe cei de o vârstă cu el, vine să mă acuze, ca în fața mamei noastre, în fața cetății. Și cred că numai el a început să se ocupe de treburile cetății d
așa cum se cuvine; căci se cuvine să ai grijă în primul rând de tineri, să fie cât mai de ispravă, după cum un bun gospodar are, în mod firesc, grijă în primul rând de plantele tinere și abia apoi și de celelalte; și iată că și Meletos vrea, pesemne, să curețe mai întâi orașul de noi, care distrugem mlădițele fragede, cum zice el, iar după aceea, a 3
e limpede că, ocupându-se și de cei mai în vârstă, va aduce mari și nenumărate foloase cetății, cum de altminteri și e de așteptat de la unul care a început atât de bine.

EUTHYPHRON M-aș bucura să cred, Socrate, dar mă tem să nu se întâmple tocmai dimpotrivă; mi se pare că el face pur și simplu un rău cetății, începând tocmai cu Hestia[9], din moment ce chiar ție încearcă să-ți facă o nedreptate. Dar spune-mi: ce zice că faci tu de-i strici pe tineri?

SOCRATE Lucruri ciudate, preavrednice Euthyphron, dacă stai b
să-l asculți; zice că eu sunt un făuritor de zei; și anume pentru asta m-a și dat în judecată: că născocesc zei noi, iar în cei vechi nu cred.

EUTHYPHRON Înțeleg, Socrate; se gândește pesemne la daimonul[10] despre care tot spui că sălășluiește în tine. Asta e pricina pentru care în acuzație se spune că tu ai născoci lucruri noi în privința zeilor; iar el vine la tribunal ca să te ponegrească, știind că astfel de calomnii prind foarte ușor în fața mulțimii. Tot așa și cu mine; ori de câte ori le spun în adunarea poporului[11] ceva despre cele divine c
și le prevestesc viitorul, lumea își bate joc de mine, de parcă n-aș fi în toate mințile; și măcar de-ar fi fost vreodată un neadevăr în prorocirile mele. Dar sunt invidioși pe oameni de felul nostru. Nu trebuie să-ți pese însă de ei câtuși de puțin, ci mai degrabă să-i înfrunți.

SOCRATE Dragă Euthyphron, să fii luat în râs nu înseamnă, desigur, nimic. Atenienii nu se prea neliniștesc, cred eu, dacă li se pare că cineva e un om deosebit, numai să nu vrea să le împărtășească și altora din priceperea lui; dacă li se pare însă că vrei să-i faci și pe
d alții asemenea ție, atunci se înfurie, fie din invidie, cum spui tu, fie din altă pricină.

EUTHYPHRON Nu mă grăbesc deloc să aflu ce simțăminte au atenienii față de mine în această privință!

SOCRATE Socotesc, poate, că te arăți destul de rar și că n-ai de gând să-i înveți și pe alții ceea ce știi; eu însă mă tem ca nu cumva din pricina firii mele prietenoase să li se pară că spun fără reținere, oricui, tot ce am de spus, nu numai fără plată[12], dar gata să plătesc eu însumi, cu bucurie, ori de câte ori ar vrea cineva să mă asculte. Dacă ar fi, așadar, să-și bată joc de mine, precum spui că pățești tu, n-ar fi nici chiar atât de neplăcut să ne petrecem timpul la judecată
e glumind și râzând; dacă vor lua însă lucrurile în serios, atunci nu poate ști nimeni cum se va isprăvi, decât doar voi, profeții.

EUTHYPHRON Poate că nu se va întâmpla nimic, Socrate, ci vei conduce procesul după gândul tău, și sper că și eu, după al meu.

SOCRATE Dar tu, Euthyphron, ce fel de proces ai; ești urmărit, sau urmărești pe cineva?

EUTHYPHRON Urmăresc.

SOCRATE Pe cine?

4 a EUTHYPHRON Pe unul pe care se pare că e o nebunie să-l urmărești.

SOCRATE Dar de ce? Urmărești vreo ființă înaripată?

EUTHYPHRON Nu văd cum ar zbura unul care e bătrân de-a binelea.

SOCRATE Cine e acesta?

EUTHYPHRON Tatăl meu.

SOCRATE Tatăl tău, preabunule?

EUTHYPHRON Chiar așa.

SOCRATE Dar care e acuzația și despre ce fel de proces e vorba?

EUTHYPHRON De omor, Socrate.[13]

SOCRATE Pe Heracles! De bună seamă mulțimea nu știe cum e drept să te porți; căci nu oricine e în stare să se poarte după dreptate într-o împrejurare ca asta, ci doar un om care a ajuns până departe pe calea înțelepciunii.

EUTHYPHRON Până departe, pe Zeus, Socrate.[14] b

SOCRATE Cel ucis de tatăl tău e vreo rudă a voastră? De bună seamă; doar nu l-ai da în judecată pentru omor dacă ar fi vorba de un străin.

EUTHYPHRON Mă faci să râd, Socrate; crezi că e vreo deosebire dacă cel ucis este un străin sau o rudă? Singurul lucru de care trebuie ținut seama e dacă cel care a ucis avea dreptul să o facă sau nu; dacă avea dreptul, se cuvine să-l lași în pace, iar de nu, să-l dai în judecată, chiar dacă ucigașul ar sta cu tine în casă și ar mânca la c masă cu tine. Te acoperi și tu de pângărire dacă trăiești în preajma unui astfel de om, știind ce a făcut, și nu te purifici, pe tine și pe el, urmărindu-l în judecată. Și apoi cel ucis a fost un servitor al meu: pe când lucram pământul la Naxos[15], ne-a lucrat și el pe simbrie. Odată, îmbătându-se, s-a mâniat pe unul dintre sclavii noștri și l-a înjunghiat. Atunci tata l-a legat de mâini și de picioare și l-a aruncat într-un șanț; apoi a trimis un om aici la exeget[16] ca să întrebe ce-i d de făcut. Între timp nu s-a mai îngrijit de soarta celui legat și puțin i-a păsat de el, gândindu-se că e un ucigaș și că nu-i nici o pagubă chiar dacă moare; ceea ce s-a și întâmplat. Căci de foame și de frig, și din pricina legăturilor, a murit înainte ca omul trimis la exeget să se fi întors. Chiar de asta sunt mâniați și tata și celelalte rude: fiindcă-l dau în judecată pe tatăl meu pentru moartea unui ucigaș, și nici măcar nu l-a omorât el însuși, zic ei; iar în cel mai rău caz, chiar dacă l-ar fi omorât, cel ucis fiind la rându-i un ucigaș, nu trebuie să ne batem capul pentru un astfel de om; este o impietate ca e un fiu să-și dea tatăl în judecată pentru omor, zic ei, Socrate, neștiind care e gândul zeilor în privința pietății și a impietății.[17]

SOCRATE Tu însă, pe Zeus, Euthyphron, crezi că știi întocmai care e gândul zeilor și despre pietate, și despre impietate, așa încât, faptele fiind acestea pe care le povestești tu, nu te temi că dacă te judeci cu tatăl tău ai putea săvârși, la rându-ți, o impietate?

5 a EUTHYPHRON La ce aș mai fi bun, Socrate, și cu ce s-ar deosebi Euthyphron de cei mai mulți oameni dacă n-aș cunoaște cu exactitate toate aceste lucruri?

SOCRATE Bine, preaminunate Euthyphron, dar atunci nimic nu e mai de preț pentru mine decât să mă fac învățăcelul tău și în fața acuzației lui Meletos să i-o iau înainte de la bun început chiar cu aceste lucruri, spunându-i că, în ceea ce mă privește, încă dinainte am pus mare preț pe știința celor divine; iar acum, de vreme ce vina mea ar fi[18] că vorbesc după capul meu și născocesc în privința celor divine, m-am făcut elevul tău. „Și dacă ești și tu de părere, Meletos, că Euthyphron e un om priceput la astfel de lucruri, i-aș zice eu,
b atunci să crezi și despre mine că gândesc cum se cuvine și să nu mă dai în judecată; iar de nu, îndreaptă-ți acuzația mai întâi împotriva profesorului meu, și nu împotriva mea; și asta pentru că el îi duce la pierzanie pe bătrâni – și pe mine, și pe propriul său tată; pe mine prin învățătura lui, iar pe tatăl său, mustrându-l și pedepsindu-l." Iar dacă nu s-ar lăsa convins și nici n-ar renunța la proces, nici nu te-ar da în judecată pe tine în locul meu, n-ar trebui oare spuse la tribunal aceleași lucruri?

EUTHYPHRON Da, pe Zeus, Socrate; dacă s-ar apuca să mă dea
c pe mine în judecată, i-aș găsi eu, cred, punctul slab, și atunci am avea de discutat la tribunal mai degrabă despre el decât despre mine.

SOCRATE Tocmai fiindcă îmi dau seama de aceste lucruri, doresc să devin elevul tău, dragă prietene; căci uite, Meletos, ca și oricare altul, pe tine nici nu pare a te observa, iar pe mine m-a pătruns cu atâta agerime și iuțeală, încât m-a și dat în judecată pentru impietate. Spune-mi dar, rogu-te, pentru numele lui Zeus, ceea ce ai
d afirmat adineaori că știi prea bine: ce anume înseamnă pietate și impietate, atât în privința omorului, cât și în alte privințe; oare pietatea nu e în orice împrejurare asemenea sieși, iar impietatea nu e oare cu totul potrivnică pietății, și, la fel, tot ce poate fi nelegiuit nu e oare asemenea sieși, având mereu același unic chip[19], și conform cu impietatea?

EUTHYPHRON Ba chiar așa, Socrate.

SOCRATE Spune-mi deci, ce zici tu că înseamnă pietatea și impietatea?[20]

EUTHYPHRON Spun, de bună seamă, că pietate înseamnă ceea ce fac eu acum[21]: adică să urmărești în justiție pe cel care săvârșește o nelegiuire – fie omor, fie furt de lucruri sfinte – sau orice lucru de acest fel, chiar dacă s-ar întâmpla să-ți fie tată sau mamă, sau oricine ar fi; iar a nu-l da pe mâna justiției e o impietate; de altfel, privește, Socrate, ce temeinică dovadă îți voi aduce (lucru pe care l-am mai spus și altora) că stă în firea legii, și a dreptății deci, să nu închizi ochii în fața unui nelegiuit, oricine s-ar întâmpla el să fie; și anume: toți oamenii socotesc că Zeus este cel mai bun și mai drept dintre zei și toți recunosc că el l-a pus în lanțuri pe tatăl său pentru că, împotriva dreptății, își mânca propriii săi fii; la rândul său, chiar tatăl lui Zeus și-a mutilat părintele din pricini asemănătoare[22]; iar pe mine mă ocărăsc că-l dau în judecată pe tatăl meu care a călcat legea, și astfel se contrazic în cele ce spun despre zei și despre mine.

SOCRATE Oare asta să fie pricina că sunt chemat în fața judecății, Euthyphron: faptul că nu-i ascult cu plăcere pe cei care povestesc astfel de lucruri despre zei?[23] Se vor găsi unii care să-mi facă o vină din asta. Acum însă, dacă și tu, care te pricepi atât de bine la toate acestea, gândești la fel, s-ar părea că n-avem alta de făcut decât să gândim și noi tot așa. De altfel, ce să mai zic, de vreme ce recunosc eu însumi că nu mă pricep câtuși de puțin la asemenea lucruri? Dar, spune-mi, pentru numele lui Philios[24], tu crezi într-adevăr că așa s-au întâmplat lucrurile?

EUTHYPHRON Mai sunt și altele, și mai uimitoare, despre care mulțimea nu știe nimic.

SOCRATE Și tu chiar crezi că există războaie între zei, și uri cumplite, și lupte, și multe altele de acest fel, despre care vorbesc poeții și pe care ni le înfățișează pictorii noștri de seamă? La Panateneele Mari[25], de pildă, e purtat către Acropole un peplos acoperit cu astfel de chipuri: să zicem deci că toate acestea sunt adevărate, Euthyphron?

EUTHYPHRON Și nu numai acestea, Socrate; ci, după cum spuneam mai înainte, îți voi povesti despre zei, dacă ai vrea, și multe altele, de care știu că vei rămâne uimit.

SOCRATE Nici nu m-aș mira; dar am să te ascult altă dată, când
d vei putea să-mi povestești pe îndelete; acum însă încearcă să-mi dai un răspuns mai limpede la ceea ce te-am întrebat adineaori. Căci, iscodindu-te despre ce-ar putea fi pietatea, nu m-ai învățat îndeajuns despre ce-i vorba, prietene, ci mi-ai spus doar că tocmai acest lucru e pios, pe care-l săvârșești tu acum, dându-l în judecată pentru omor pe tatăl tău.

EUTHYPHRON Și am spus adevărul, Socrate.

SOCRATE De bună seamă; dar tu zici, Euthyphron, că și multe alte lucruri sunt pioase.

EUTHYPHRON Chiar și sunt.

SOCRATE Amintește-ți însă că nu te-am rugat să-mi arăți una sau două dintre multele fapte pioase, ci chipul acela anume care face ca faptele pioase să fie pioase; doar ai spus că datorită unui caracter
e unic faptele nelegiuite sunt nelegiuite, iar cele pioase, pioase; sau nu-ți aduci aminte?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Învață-mă, așadar, care este acest caracter specific, pentru ca, privind la el și folosindu-l ca pildă, să pot spune despre faptele tale sau ale altuia că, fiindu-i asemenea, sunt pioase, iar că nefiindu-i, nu sunt.

EUTHYPHRON Dacă asta vrei, Socrate, îți voi spune și asta.

SOCRATE Chiar asta vreau.

EUTHYPHRON Pios este ce le e drag zeilor, iar ce le e urât e nelegiuit.

7 a SOCRATE Foarte frumos, Euthyphron; mi-ai răspuns întocmai cum doream; dacă însă spusele tale sunt și adevărate, asta n-o știu încă; dar nu mă îndoiesc că îmi vei dovedi că sunt adevărate.

EUTHYPHRON Bineînțeles.

SOCRATE Atunci hai să cercetăm mai îndeaproape ceea ce spunem: ce este drag zeilor, ca și omul iubit de zei, este pios, iar lucrul sau omul urât de zei este nelegiuit; nu este același lucru pietatea cu impietatea, ci tot ce poate fi mai potrivnic; nu-i așa?

EUTHYPHRON Ba așa e.

SOCRATE Și pare că a fost bine redat în cuvinte.

EUTHYPHRON Așa cred, Socrate; așa se spune. b

SOCRATE Dar și că zeii se învrăjbesc, și acest lucru se spune, Euthyphron, și că se ceartă unii cu alții, și că se iscă mânie între ei?

EUTHYPHRON Da, se spune.

SOCRATE Oare în care privință se iscă neînțelegerile care nasc ura și mânia, preabunule? Hai să cercetăm astfel: dacă am avea păreri deosebite – tu și cu mine – despre niște numere, care dintre ele e mai mare, oare deosebirea în această privință ne-ar face să ne mâniem și să ne dușmănim unul pe altul sau, apucându-ne de socotit, ne-am împăca repede? c

EUTHYPHRON Ne-am împăca, desigur.

SOCRATE Așadar, și dacă am avea păreri deosebite despre ce e mai mic și ce e mai mare, apucându-ne să măsurăm, am înceta repede neînțelegerea?

EUTHYPHRON Așa este.

SOCRATE Iar apucându-ne de cântărit, cred că ne-am împăca în privința a ce e mai greu și ce e mai ușor?

EUTHYPHRON Cum să nu?

SOCRATE Atunci care sunt lucrurile în privința cărora dacă am avea păreri deosebite, neputând ajunge la un criteriu de apreciere, am deveni dușmani și ne-am învrăjbi? Poate că nu-ți vin numaidecât în minte, dar, din vorbele mele, încearcă să vezi dacă nu cumva acestea sunt dreptatea și nedreptatea, frumosul și urâtul, binele și d
răul[26]; oare nu tocmai acestea sunt lucrurile despre care deosebindu-ne în păreri și neputând ajunge la niște criterii potrivite am ajunge dușmani, atunci când ar fi să ajungem, și eu și tu și toți ceilalți oameni?

EUTHYPHRON Chiar aceasta e neînțelegerea, Socrate, și în aceste privințe.

SOCRATE Bine, Euthyphron, dar zeii, dacă ajung la neînțelegeri, oare nu în aceste privințe le au?

EUTHYPHRON Neapărat.

SOCRATE Așadar și dintre zei, preacinstite Euthyphron, unii so- e
cotesc drepte, frumoase și urâte, bune și rele unele lucruri, zici tu,

iar alții – altele; doar n-ar apărea dezbinări între ei dacă nu s-ar certa despre aceste lucruri; așa e?

EUTHYPHRON Adevărat spui.

SOCRATE Deci lucrurile pe care le socotește fiecare dintre ei frumoase și bune și drepte, pe acelea le și iubește, iar pe cele potrivnice
8 a lor le urăște?

EUTHYPHRON Desigur.

SOCRATE Deci aceleași lucruri, zici tu, unii le socotesc drepte, iar alții nedrepte; și certându-se în privința acestora ajung la dezbinări și la războaie; oare nu-i așa?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Se pare deci că zeii iubesc și urăsc aceleași lucruri; aceleași lucruri sunt totodată urâte și iubite de zei.

EUTHYPHRON Așa se pare.

SOCRATE Atunci, Euthyphron, aceleași lucruri ar putea fi și pioase și nelegiuite, dacă o luăm așa.

EUTHYPHRON Mă tem că da.

SOCRATE Atunci nu mi-ai răspuns la ce te-am întrebat, preastrălucitul meu prieten; căci nu te-am întrebat ce lucru s-ar nimeri să fie și pios, și nelegiuit; se pare că ce poate fi îndrăgit de zei le poate
b fi și urât; încât fapta ta de acum, Euthyphron, când vrei să-l pedepsești pe tatăl tău, nu e de mirare dacă îi e plăcută lui Zeus, dar lui Cronos și lui Uranos le e urâtă; lui Hefaistos – plăcută, dar urâtă Herei[27]; și, dacă mai sunt zei care nu se înțeleg în această privință, le e și lor, la fel, plăcută sau urâtă.

EUTHYPHRON Dar eu cred, Socrate, că între zei nu există dezbinare când e vorba să-l pedepsești pe unul care a ucis un om pe nedrept.

SOCRATE Cum așa? Între oameni ai auzit pe cineva să țină morțiș că un om care a ucis pe nedrept sau a făcut orice altă faptă
c potrivnică dreptății nu trebuie pedepsit?

EUTHYPHRON Dar ei nu încetează niciodată să tăgăduiască acest lucru, fie la judecăți, fie în alte părți; căci cei care au făcut tot felul de rele fac și spun tot ce se poate pentru a scăpa de pedeapsă.

SOCRATE Adică ei recunosc că au făcut rele, Euthyphron, și, recunoscând, spun totuși că nu trebuie să fie pedepsiți?

EUTHYPHRON Ba nu, nicidecum.

SOCRATE Atunci ei nu fac și nu spun tot ce le stă în putință, căci asta nu îndrăznesc, cred eu, să o spună, și nici să nege că, dacă au călcat legea, trebuie să fie pedepsiți; ci ei nu recunosc, cred eu, că au călcat legea; nu-i așa? d

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Deci nu se opun ca acela care a călcat legea să fie pedepsit; poate că nu cad de acord asupra altui lucru: cine e un călcător de lege, prin ce fapte și când.

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Atunci și cu zeii se întâmplă la fel: învrăjbindu-se în privința a ce e drept și ce e nedrept, după cum afirmi tu, se întâmplă ca unii să spună despre ceilalți că săvârșesc fapte potrivnice dreptății, iar aceștia să tăgăduiască? Pentru că nimeni, preabunule, fie el zeu sau om, nu îndrăznește să spună că unul care a călcat legea nu trebuie pedepsit. e

EUTHYPHRON Da, Socrate, aici ai dreptate în principal.

SOCRATE Dar cred că se contrazic despre fiecare faptă în parte cei care se contrazic, și oameni, și zei, dacă și zeii se contrazic; având păreri deosebite despre o anumită faptă, unii spun că e conformă cu dreptatea, iar alții – dimpotrivă; oare nu e așa?

EUTHYPHRON Ba da, desigur.

SOCRATE Hai atunci, dragă Euthyphron, învață-mă și pe mine, a 9
ca să devin mai înțelept; ce dovadă ai tu că pentru toți zeii a fost ucisă pe nedrept acea slugă care a săvârșit un omor și care, fiind legată de către stăpânul celui mort, a apucat să moară din cauza legăturilor înainte ca acela care a legat-o să afle de la exeget ce-i de făcut; oare toți gândesc că pentru un astfel de om se cuvine ca un fiu să-l dea în judecată și să-l acuze de omor pe tatăl său? Fii bun și b
încearcă să-mi arăți limpede că mai presus de orice zeii socotesc această faptă ca dreaptă; iar dacă mi-o vei arăta îndeajuns de lămurit nu voi înceta niciodată să-ți laud înțelepciunea.

EUTHYPHRON Nu-i, poate, un lucru ușor, Socrate; cred că sunt totuși în stare să ți-l dovedesc cât se poate de limpede.

SOCRATE Văd că eu îți par mai greu de lămurit decât judecătorii; lor îți va fi, doar, simplu să le arăți că a fost vorba de o faptă potrivnică dreptății și că zeii urăsc cu toții astfel de lucruri.

EUTHYPHRON Va fi cât se poate de simplu, Socrate. Bineînțeles, dacă-mi vor asculta vorbele.

c SOCRATE Le vor asculta cu siguranță dacă li se va părea că vorbești bine. Însă mi-a venit ceva în minte chiar în timp ce vorbeai și-mi zic în sinea mea: „Oricât de limpede mi-ar arăta Euthyphron că zeii socotesc cu toții că un astfel de omor este împotriva dreptății, cu ce voi fi aflat eu mai mult de la Euthyphron ce este pietatea și ce este impietatea? Fapta de care e vorba ar fi, pare-se, urâtă zeilor, dar nu prin asta ne-a apărut în față hotarul dintre pietate și impietate; pentru că ce e urât de zei ne-a apărut totodată și ca iubit de zei" Încât de asta te iert, Euthyphron: socotească toți zeii acea faptă ca
d potrivnică dreptății, dacă vrei tu, și urască-o toți. Dar dacă ne îndreptăm acum vorbele, hotărând că ceea ce este urât de toți zeii este nelegiuit, iar ce e iubit de toți este pios, iar ce e iubit de unii și urât de alții nu-i nici una, nici alta sau e și una, și alta, oare în acest fel vrei să punem acum hotar între pietate și impietate?

EUTHYPHRON Ce ne împiedică, Socrate?

SOCRATE Din partea mea, nimic, Euthyphron; dar tu, privind la ale tale, gândește-te dacă sprijinindu-te pe aceste cuvinte îmi vei putea dovedi atât de ușor ceea ce ai făgăduit.

e EUTHYPHRON În ceea ce mă privește aș spune bucuros că pios este ceea ce e iubit de toți zeii, iar ce e urât de toți zeii e nelegiuit.

SOCRATE Atunci să cercetăm oare acest lucru, Euthyphron, dacă e bine spus sau să-l lăsăm baltă și să-l primim așa cum e, de la noi sau de la alții, și, ori de câte ori spune cineva despre un lucru că e într-un anume fel, să încuviințăm că așa este; oare trebuie sau nu să cercetăm ce vrea să spună cel care vorbește?

EUTHYPHRON Trebuie să cercetăm; însă eu cred că vorba de adineaori a fost bine spusă.

SOCRATE Poate că vom înțelege faptele și mai bine, dragul meu. a 10
Gândește-te deci la următorul lucru: oare ceea ce e pios este iubit de zei pentru că e pios, sau este pios pentru că e iubit de zei?

EUTHYPHRON Nu știu ce spui, Socrate.

SOCRATE Am să încerc să-ți explic mai limpede. Spunem despre ceva că este purtat sau că poartă, că e condus sau conduce, că e văzut sau că vede? Îți dai seama că toate lucrurile de acest fel sunt diferite unele față de celelalte și înțelegi prin ce se deosebesc?

EUTHYPHRON Cred că-mi dau seama.

SOCRATE Și ce este un lucru iubit și că e altceva ceea ce iubește?

EUTHYPHRON Cum să nu?

SOCRATE Spune-mi atunci, oare ceea ce e purtat, pentru că îl b
poartă cineva este purtat sau din altă cauză?

EUTHYPHRON Pentru că îl poartă.

SOCRATE Și ceea ce e condus – pentru că-l conduce cineva, și ceea ce e văzut, pentru că îl vede?

EUTHYPHRON Întocmai.

SOCRATE Deci nu pentru că e văzut, de aceea îl vede cineva, ci, dimpotrivă, pentru că îl vede cineva, de aceea e văzut; nu pentru că e condus, de aceea îl conduce cineva, ci pentru că îl conduce, de aceea e condus; și, la fel, nu pentru că e purtat îl poartă cineva, ci pentru că îl poartă, e purtat. Oare e pe deplin limpede, Euthyphron, ceea ce vreau să spun? Asta vreau să spun că, dacă ceva se face sau suferă o acțiune, nu pentru că e făcut, de aceea se face, ci pentru că c
se face, de aceea e făcut; și nu pentru că e suferind, de aceea suferă, ci pentru că suferă, e suferind; sau nu ești de aceeași părere?[28]

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Așadar, și ceea ce e iubit nu e oare ceva ce e făcut sau suferă o acțiune?

EUTHYPHRON Sigur că da.

SOCRATE Și în acest caz e la fel ca prima dată; nu pentru că e iubit, de aceea îl iubește cineva, ci pentru că îl iubește cineva, este iubit.

EUTHYPHRON Neapărat.

SOCRATE Atunci ce spunem despre pietate, Euthyphron? Ceva d
anume este iubit de toți zeii, după vorba ta?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Oare îl iubesc pentru că e pios sau din altă pricină?

EUTHYPHRON Nu, de aceea.

SOCRATE Atunci, pentru că e pios, de aceea îl iubesc zeii, și nu pentru că-l iubesc zeii, de aceea este pios?

EUTHYPHRON Așa se pare.[29]

SOCRATE Dar pentru că îl iubesc zeii, de aceea e iubit și anume iubit de zei?

EUTHYPHRON Cum să nu?

SOCRATE Atunci ceea ce este iubit de zei nu e totuna cu ce e pios și nici ceea ce e pios cu ce e iubit de zei, ci sunt două lucruri diferite.

e EUTHYPHRON Cum așa, Socrate?

SOCRATE Pentru că am fost de acord că ceea ce e pios, de aceea este iubit pentru că e pios, dar nu e pios pentru că este iubit; așa e?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Dar ceea ce e iubit de zei – pentru că îl iubesc zeii, prin însuși faptul că ei îl iubesc este iubit de zei, și nu pentru că e iubit de zei, de aceea îl iubesc zeii.

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Dar, dacă ar fi același lucru, dragă Euthyphron, ceea ce e iubit de zei și ceea ce e pios, atunci: dacă ceea ce e pios l-ar iubi zeii
11 a pentru că e pios, la fel, ceea ce e iubit de zei l-ar iubi zeii pentru că e iubit de zei; iar dacă ceea ce e iubit de zei este iubit de zei pentru că-l iubesc zeii, atunci și ceea ce e pios ar fi pios pentru că-l iubesc zeii; vezi însă acum că e tocmai dimpotrivă, pentru că e vorba de două lucruri cu totul deosebite. Primul este de iubit pentru că îl iubesc zeii; pe celălalt, pentru că e de iubit, de aceea îl iubesc zeii. Și mă tem, Euthyphron, că întrebat fiind ce înseamnă pietatea, tu nu vrei să-mi lămurești natura ei, și mi-ai spus o însușire, sau ceea ce suferă acest subiect – pietatea –, și anume că e iubită de toți zeii; dar ce este ea
b încă nu mi-ai spus. Nu ascunde acest lucru de mine, rogu-te, ci spune iarăși, de la început, ce este această pietate, fie că este iubită de zei sau suferă orice altă acțiune; căci nu în această privință ne vom deosebi; spune, dar, cu bunăvoință, ce este pietatea și ce este impietatea?

EUTHYPHRON Vezi, Socrate, îmi vine greu să-ți spun ce am în minte; parcă ne scapă mereu ceea ce ne propunem și nu vrea să stea unde-l așezăm.

SOCRATE Parcă ar fi ale strămoșului nostru Dedal[30] cuvintele tale, Euthyphron; dacă le-aș fi rostit și așezat eu, poate că ți-ai fi bă- c
tut joc de mine că și mie, datorită înrudirii cu el, mi-o iau la fugă toate când vorbesc, și nu vor să rămână acolo unde le așază omul; acum însă aceste presupuneri sunt ale tale și se cere altă glumă, căci la tine nu vor să stea locului, după cum ți se pare și ție.

EUTHYPHRON Ba mie mi se pare că aceste cuvinte au dreptul la aceeași glumă, Socrate; căci dacă toate cele o iau care încotro și nu stau locului, nu eu le-am așezat, ci mi se pare că tu ești Dedal; pentru că din partea mea ar rămâne așa cum sunt. d

SOCRATE Atunci mă tem, prietene, că am ajuns mai grozav decât acela întru meșteșug, pentru că el făcea să nu stea locului numai lucrurile lui, eu însă, pe lângă ale mele, s-ar părea că le pun în mișcare și pe ale altuia. Dar ce e mai distins din toată arta mea e că fără voie sunt iscusit; căci aș vrea ca vorbele mele să rămână liniștite și să șadă nemișcate mai mult decât aș putea dori să mă aleg, pe lângă priceperea lui Dedal, cu bunurile lui Tantal[31]. Dar ajunge cu astea; e
pentru că mi se pare că te-ai înmuiat, mă voi strădui eu însumi să-ți arăt cum să mă înveți despre pietate; și să nu-ți pierzi curajul de la început. Vezi deci dacă ți se pare necesar ca tot ceea ce e pios să fie drept.[32]

EUTHYPHRON Sigur.

SOCRATE Atunci și tot ceea ce e drept este oare pios sau: tot ce e pios este drept, dar nu tot ce e drept este pios, ci o parte este pios iar o parte – altminteri?[33] a 12

EUTHYPHRON Nu pot urmări ce spui, Socrate.

SOCRATE Și doar ești mai tânăr decât mine, iar în înțelepciune mă întreci cu atât mai mult; dar, cum zic, te-ai înmuiat datorită belșugului de înțelepciune. Fă însă o sforțare, preafericitule; nu e nimic greu de înțeles în ceea ce spun; căci spun tocmai pe dos decât poetul care a scris în versurile lui:

Pe Zeus făcătorul, acela ce toate în lume sădit-a,
b *Să-l pomenești nu vrei; căci unde e teama, acolo-i respectul.*[34]

Dar eu mă voi deosebi de poet prin aceasta: să-ți spun prin ce?

EUTHYPHRON Sigur că da.

SOCRATE Nu mi se pare că „unde e teamă, acolo e și respect"; cred că mulți se tem de boli, de sărăcie și de multe alte lucruri de acest fel, dar, temându-se, nu respectă în nici un fel lucrurile de care se tem; nu crezi și tu?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Dar unde există respect, există și teamă; există cineva care, având respect față de ceva și rușine, să nu aibă și sfială și să nu
c se teamă de faima rea?

EUTHYPHRON Ba se teme.

SOCRATE Atunci nu e drept să spui: „unde e teamă, acolo e și respect", ci unde e respect, acolo e și teamă, dar unde e teamă nu e întotdeauna și respect; cred că teama e mai largă decât respectul, căci respectul e o parte a temerii; cum e și cu numărul impar: nu întotdeauna dacă e un număr, e impar, dar dacă e impar – atunci e număr; acum poți urmări?

EUTHYPHRON Da, sigur.

SOCRATE Cam așa ceva am întrebat și eu adineaori: oare unde
d e dreptate, acolo e și pietate, sau: unde e pietate, acolo e și dreptate, dar unde e dreptate, nu e peste tot pietate, căci pietatea e o parte a dreptății[35]; așa să spunem sau ai altă părere?

EUTHYPHRON Nu, așa e; cred că e bine spus.

SOCRATE Vezi atunci ce urmează; dacă pietatea e o parte a dreptății, trebuie, pare-se, să descoperim care parte a dreptății este pietatea. Dacă tu m-ai întreba despre cele de care vorbeam adineaori, de pildă, ce parte a numărului este numărul par și ce fel de număr este acesta, ți-aș spune că e numărul format din două părți nu inegale, ci egale; nu crezi?

EUTHYPHRON Ba da.

e SOCRATE Atunci încearcă și tu să mă înveți care parte a dreptății este pietatea, ca să-i spun și lui Meletos să nu mă mai nedreptățească

și să nu mă mai învinuiască de necinstirea zeilor; pentru că am învățat îndestulător de la tine ce e evlavios și pios și ce nu.

EUTHYPHRON Iată, Socrate, care parte a dreptății cred eu că o formează evlavia și pietatea: anume cea referitoare la grija cuvenită față de zei; iar cea referitoare la oameni este cealaltă parte a dreptății.

SOCRATE Mi se pare că e foarte frumos spus, Euthyphron; dar mai am încă o mică nelămurire: nu prea înțeleg la ce fel de grijă te a 13
referi; doar nu vrei să spui că așa cum e grija față de orice altceva, la fel e și aceea față de zei; căci zicem cam așa: nu oricine știe să aibă grijă de cai, ci doar grăjdarul; nu-i așa?

EUTHYPHRON Ba chiar așa.

SOCRATE Pentru că meseria lui este îngrijirea cailor.

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Și nici de câini nu știe oricine să aibă grijă, ci numai vânătorul.

EUTHYPHRON Așa e.

SOCRATE Pentru că vânătoarea e într-un fel și îngrijirea câinilor.

EUTHYPHRON Da. b

SOCRATE Iar văcarul se îngrijește de boi.

EUTHYPHRON Desigur.

SOCRATE Iar pietatea și evlavia sunt grija față de zei; așa spui?

EUTHYPHRON Întocmai.

SOCRATE Însă orice îngrijire are în vedere unul și același lucru: și anume binele și folosul celui îngrijit, după cum, de pildă, caii îngrijiți de priceperea grăjdarului trag de aici un folos și se desăvârșesc; oare nu crezi?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE La fel și câinii, și boii, și toate celelalte asemenea lor; toți trag foloase de pe urma priceperii celui ce-i îngrijește. Sau poate crezi că îngrijirea urmărește vătămarea celui îngrijit? c

EUTHYPHRON Pe Zeus, nu cred una ca asta.

SOCRATE Ci folosul?

EUTHYPHRON Cum altfel?

SOCRATE Atunci și pietatea, fiind grija față de zei, aduce un folos zeilor și-i desăvârșește? Ai fi în stare să spui că ori de câte ori faci un lucru pios îl desăvârșești pe vreunul dintre zei?

EUTHYPHRON Sigur că nu, pe Zeus.

SOCRATE Nici eu nu cred că asta vrei să spui, Euthyphron; departe de mine; dar tocmai de aceea te-am întrebat ce înțelegi prin
d grija față de zei, pentru că nu puteam crede că așa ceva înțelegi.

EUTHYPHRON Și pe bună dreptate, Socrate; căci nu așa ceva vreau să spun.

SOCRATE Bine; dar atunci ce fel de grijă față de zei ar fi pietatea?

EUTHYPHRON Aceea pe care o au sclavii față de stăpâni, Socrate.

SOCRATE Înțeleg; ar fi un fel de slujire a zeilor, pare-se.

EUTHYPHRON Chiar așa.

SOCRATE Dar poți să-mi spui: slujitorii doctorilor[36] pentru îndeplinirea cărui lucru îi slujesc; nu crezi că în vederea sănătății?

EUTHYPHRON Ba da.

e SOCRATE Așa? Dar slujitorii constructorilor de corăbii ce urmăresc să înfăptuiască slujindu-i?

EUTHYPHRON E limpede, Socrate: corăbii.

SOCRATE Și ai zidarilor – case?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Spune-mi atunci, preabunule: slujirea zeilor e o slujbă pentru îndeplinirea cărei fapte? Căci e limpede că știi, de vreme ce spui că te pricepi la ale zeilor mai bine decât oricare altul.

EUTHYPHRON Și spun adevărul, Socrate.

SOCRATE Atunci spune-mi, pe Zeus, care e acea preafrumoasă faptă pe care zeii o săvârșesc folosindu-se de slujba noastră?[37]

EUTHYPHRON Fac multe și frumoase fapte, Socrate.

SOCRATE La fel și comandanții de oști, dragul meu; totuși ai
14 a putea spune cu ușurință că fapta lor de căpetenie este victoria în război; sau nu?

EUTHYPHRON Cum să nu?

SOCRATE Multe lucruri frumoase fac și țăranii, cred eu; totuși fapta lor de căpetenie este că fac pământul să ne dea roade.

EUTHYPHRON Întocmai.

SOCRATE Spune-mi atunci: dintre multele lucruri frumoase pe care le fac zeii, care e fapta lor de căpetenie?

EUTHYPHRON Doar ți-am spus cu puțin înainte, Socrate, că e
b destul de greu să înțelegi cu de-amănuntul aceste lucruri; acum îți

spun însă doar atât: dacă cineva știe să spună și să facă lucruri plăcute zeilor, rugându-se și aducând jertfe, acest lucru înseamnă pietate și astfel de fapte apără gospodăriile oamenilor și obștea oricărei cetăți; iar faptele potrivnice celor plăcute zeilor sunt potrivnice evlaviei și acestea dau peste cap și duc la pieire totul.

SOCRATE Dacă voiai, Euthyphron, îmi puteai spune multe în puține cuvinte despre ce era de căpetenie în întrebările mele; numai că n-ai bunăvoință să mă înveți, e limpede. Căci și acum nu mai c
aveai decât un pas până la locul acela, când te-ai abătut din drum; dacă-mi răspundeai, aș fi aflat în chip îndestulător ce este pietatea. Acum însă, de vreme ce îndrăgostitul trebuie să-l urmeze pe cel iubit oriunde l-ar duce acesta[38], te întreb din nou: ce spui tu că este pios și ce e pietatea; nu cumva e o anume știință de a aduce jertfe și rugăciuni?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Dar oare să jertfești nu înseamnă să dăruiești ceva zeilor, iar să te rogi – să le ceri ceva?

EUTHYPHRON Chiar așa, Socrate.

SOCRATE Atunci, potrivit acestor vorbe, pietatea ar fi știința de d
a cere și de a da zeilor.

EUTHYPHRON Ai prins foarte frumos ce voiam să spun, Socrate.

SOCRATE Pentru că sunt pătimaș după înțelepciunea ta, dragul meu, și mintea îmi stă la pândă de teamă să nu se risipească un strop măcar din ceea ce spui; lămurește-mă însă ce fel de slujbă e aceasta față de zei: să le ceri și să le dai, spui tu?

EUTHYPHRON Da, așa.

SOCRATE Dar să le ceri cum se cuvine nu înseamnă să le ceri cele de care avem nevoie de la ei?

EUTHYPHRON Ce altceva?

SOCRATE Iar să le dai cum se cuvine înseamnă să le dai în schimb e
cele de care se întâmplă să aibă ei nevoie de la noi? Căci ar fi o lipsă de pricepere să aduci în dar lucruri de care cineva n-are nici o nevoie.

EUTHYPHRON Adevărat, Socrate.

SOCRATE Atunci pietatea ar fi un fel de negustorie între oameni și zei?[39]

EUTHYPHRON Negustorie, dacă așa-ți place să o numești.

SOCRATE Nu-mi place deloc dacă nu e adevărat. Spune-mi, ce
15 a folos trag zeii din darurile pe care le iau de la noi? Ce ne dau ei e limpede pentru oricine; căci nu avem nimic bun care să nu ne fie dat de ei; dar din cele pe care ei le primesc de la noi, ce folos au? Sau suntem cu atât mai pricepuți decât ei la negustorie încât luăm de la ei toate cele bune, iar ei de la noi – nimic?

EUTHYPHRON Dar tu crezi, Socrate, că zeii au vreun folos din cele pe care le primesc de la noi?

SOCRATE Atunci ce ar putea însemna darurile noastre față de zei?

EUTHYPHRON Ce altceva îți închipui decât respect și un semn de cinstire și, cum ți-am spus adineaori, un lucru plăcut lor.

b SOCRATE Atunci ce e pios e plăcut zeilor, Euthyphron, dar nu folositor, nici drag?

EUTHYPHRON Ba eu cred că le e în primul rând drag.

SOCRATE Atunci aceasta ar însemna pietatea, pare-se: Ceea ce e iubit de zei.

EUTHYPHRON Neapărat.

SOCRATE Și, vorbind așa, te mai miri dacă ți se pare că vorbele nu-ți stau locului, ci pornesc la plimbare, și vei da vina pe mine, că sunt Dedal care le fac să pornească; când tu ești mult mai iscusit decât Dedal pentru că le faci să se învârtă în cerc! Oare nu-ți dai seama că raționamentul nostru, făcând un ocol, a ajuns în același
c loc? Doar îți aduci aminte că mai înainte am ajuns la încheierea că ceea ce e pios nu e totuna cu ce e iubit de zei, ci sunt lucruri deosebite; sau nu-ți amintești?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Acum însă nu-ți dai seama că spui: ceea ce iubesc zeii, acel lucru e pios; aceasta e oare altceva decât ceea ce e iubit de zei? Sau nu?

EUTHYPHRON Ba chiar asta e.

SOCRATE Deci sau n-a fost bună hotărârea noastră de adineaori, sau, dacă a fost bună, nu e drept ce spunem acum.

EUTHYPHRON Așa se pare.

SOCRATE Atunci trebuie s-o luăm de la început și să cercetăm ce este pietatea; pentru că nimic nu mă poate speria așa încât să mă las de bunăvoie păgubaș înainte de a învăța. Dar să nu mă disprețuiești, ci, încordându-ți mintea în fel și chip, cât poți mai bine, spune-mi acum adevărul; căci dacă îl cunoaște vreun om pe lume, tu ești acela și, ca și lui Proteu[40], nu trebuie să ți se dea drumul până ce nu-l spui. Căci, dacă n-ai cunoaște limpede ce e pietatea și impietatea, n-aveai cum să te apuci, pentru o slugă, să învinuiești de omor pe un bătrân, care e și tatăl tău, ci te-ai fi temut de zei, fiind în primejdie să calci dreptatea prin această faptă, și totodată te-ai fi rușinat de oameni; acum însă văd bine că ești încredințat că știi limpede ce e pios și ce nu; spune-mi, dar, preabunule Euthyphron, și nu ascunde ce gândești. d e

EUTHYPHRON Altă dată, Socrate; căci acum mă grăbesc și e timpul să plec.[41]

SOCRATE Ce faci, prietene? Pleci și mă azvârli la pământ din înaltul speranței pe care o nutream ca, învățând de la tine ce e pios și ce nu, să scap de acuzația lui Meletos, arătându-i că datorită lui Euthyphron am devenit învățat în cele divine și că nici nu vorbesc la întâmplare, nici nu născocesc, din neștiință, în aceste privințe; iar tot restul vieții să mi-l pot trăi, de acum înainte, mai bine.[42] a 16

APĂRAREA LUI SOCRATE

Traducere, introducere și note de
FRANCISCA BĂLTĂCEANU

ÎN ANUL 399 Î.HR., TRIBUNALUL ATÈNIAN ÎL CONDAMNĂ LA moarte – cu o majoritate de 60 de voturi – pe Socrate, înțeleptul. Acuzația: ateism, introducerea unor zei noi, coruperea tineretului. Pentru a înțelege cum s-a putut ajunge aici, trebuie să considerăm în ansamblul ei personalitatea lui Socrate, atât de atrăgătoare în vremea sa, încât, după vorbele lui Alcibiade, cel care îl privea și-l asculta rămânea ca vrăjit, inima începea să-i bată mai tare și lacrimile să-i curgă, de parcă ar fi ascultat glasul sirenelor[1]; personalitatea sa atât de vie și într-un fel fascinantă, peste milenii, până în vremea noastră.

Socrate s-a născut la Atena în anul 470/469 î.Hr.; tatăl său, Sophroniscos, era sculptor, iar mama, Phainarete, moașă. O vreme a practicat meseria tatălui (după aproape șase sute de ani, Pausanias îi atribuie un grup statuar de pe Acropole), în curând însă filozofia i s-a părut atât de frumoasă, de esențială pentru om, încât i s-a dedicat cu totul.

Atena era în acea vreme locul ideal pentru formația unui iubitor de înțelepciune: manuscrisele circulau în număr mare, iar personalitățile culturale se îndreptau spre acest oraș ca spre centrul gândirii lumii grecești. În 460 vine aici Anaxagoras; sofiștii țin lecții de mare succes, pe care le ascultă cu mare interes mai toți tinerii aristocrați.

1. *Banchetul*, 215 e–216 a.

Pentru Socrate însă, toate teoriile, toate sistemele, tot ce vede și tot ce aude se transformă în izvor de întrebări, de îndoială constructivă. Științele naturii i se par prea ipotetice și prea puțin esențiale; știința cea mai necesară este aceea care-l poate face pe om καλὸς καὶ ἀγαθός, *desăvârșit la trup și la minte.*

Cum răul provine, după el, numai din ignoranță, primul pas pentru a ajunge la bine *e un proces de cunoaștere: de înlăturare a erorii și de dobândire a unor noțiuni juste. Metoda tradițională a expunerii lasă loc la nenumărate imprecizii; de fapt, adevărul există în om, dar latent și confuz, deci prin întrebări metodice trebuie trezită în om facultatea de a raționa, de a da la iveală adevărul cu care e „însărcinat"* (ἐγκύμων). *După cum mama sa ajuta copiii să iasă la lumină, tot așa el, Socrate, va ajuta adevărul să se nască: acesta e rolul dialecticii, să „moșească" adevărul din suflete. Această artă de a scoate la lumină adevărul cu ajutorul întrebărilor e numită de Platon, în* Theaitetos, *maieutică* (μαιευτική), *de la* μαιεύω, *„a moși"*

Așa înțeleasă, filozofia devine esențială pentru oricine. Socrate o trăiește și crede că e în mod imperios dator să-i ajute și pe alții să ajungă la ea. Cutreieră Atena, oprindu-se în palestre, în atelierele meșteșugarilor, în piață, pe drum, se apropie de câte cineva și începe să-i pună întrebări, cu toată modestia, recunoscându-și neștiința și dornic de a învăța ceva. Încântat că i se dă atenție și curios să vadă ce va urma, cel astfel interpelat acceptă cu plăcere jocul. Iată însă că întrebările devin tot mai strânse, omul e pus în încurcătură, se vede nevoit tot mai des sau să se contrazică, sau să accepte că s-a înșelat, să constate cu uimire puțina consistență a opiniilor bunului-simț tradițional.

Cu tinerii, cu oamenii fără pretenții, cu cei dornici de perfecționare, Socrate vorbește prietenos, cu o ironie blândă, fără să-și ascundă simpatia; aceștia „i se predau" pentru a încerca, împreună cu el, să ajungă la înțelepciune. Dar cu puternicii zilei, cu cei convinși că știu tot, plini de suficiența succesului lor, Socrate devine caustic; toată Atena poate vedea că retorul nu știe nici măcar ce este retorica, iar generalul victorios n-are idee ce este curajul, omul politic nu știe care e binele cetății; toți aceștia își recunosc cu greu înfrângerea și nu i-o vor ierta lui Socrate niciodată. Antipatiile împotriva lui devin cu atât mai violente cu cât un mare număr

de tineri, unii din cele mai de vază familii ateniene, atrași la început de ciudățenia și de farmecul acestui joc în care întrebările devin tot mai precise, iar răspunsurile tot mai șovăitoare, până la recunoașterea nepricepererii, se atașează repede de acest deconcertant înțelept, îl urmează pretutindeni cu înflăcărare și, mai mult, încep să-l imite.

Cum era destul de greu să formulezi pe scurt și cu precizie o doctrină a lui Socrate, cum foarte mulți erau cât se poate de puțin doritori să-și povestească pățaniile în lupta cu dialectica, iar el însuși n-a scris probabil nimic, au început să circule în Atena tot felul de zvonuri răuvoitoare la adresa lui, răspândite intenționat sau din neștiință; astfel încât nu e de mirare că în 423 Aristofan arată pe scenă, în Norii, *o caricatură a lui Socrate extrem de departe de adevăr: un șarlatan, confundat când cu filozofii ionieni, când cu sofiștii, având preocupări lipsite de orice noimă și chiar dăunătoare cetății și mai ales tineretului. Este adevărat că piesa a căzut, dar în mintea atenienilor, conștient sau nu, urmele i-au rămas.*

Această străduință de a-i ajuta pe oameni să ajungă la adevăr nu i-a lăsat lui Socrate prea mult răgaz să se ocupe de altceva. Desigur, a fost soldat, ca orice tânăr atenian, și a participat la câteva dintre campaniile celebre ale Războiului Peloponesiac: cele de la Potideea, Amphipolis și Delion, unde toți cei care l-au văzut i-au admirat, pe lângă vitejie, stăpânirea de sine și demnitatea.

S-a ferit însă în mod deliberat de amestecul în politică: singurele lui apariții în viața publică sunt în 406, când, fiind președinte al Pritaniei, se opune judecării în bloc a strategilor învingători la Arginuse (cf. nota 31), și în timpul celor „treizeci de tirani", când refuză, cu riscul vieții, să participe la o vânătoare de oameni.

În viața particulară a avut la fel de puțin timp și interes să se ocupe de prosperitatea casei, ceea ce i-a atras necontenitele reproșuri, uneori sub forme violente, ale soției sale, celebra de puțin simpatică și de rea de gură, Xantipa.

A rămas proverbială cumpătarea lui Socrate, nu urmărită pentru ea însăși, ci de dragul libertății spiritului: putea răbda oricât de foame sau de sete, a fost văzut stând o zi întreagă nemișcat, adâncit în meditație, sau, în campania de la Potideea, mergând cu seninătate desculț pe gheață,

pe un ger cumplit; la fel de bine însă putea rezista unei nopți întregi de băutură și petrecere. De pomină a rămas și extrema lui sărăcie. Niciodată nu s-a erijat în profesor de înțelepciune, nicăieri nu-l vedem oferind soluții gata făcute sau rețete de comportare. De o seninătate agreabilă, intransigent când era vorba de cinste și dreptate, dar privind toate cu un umor inalterabil, știind să aducă la îndoială, la actul raționamentului pe oricine, plecând de la lucrurile cele mai familiare și de la ele înălțând mințile ascultătorilor spre abstracțiuni, spre căutarea binelui și a adevărului, capabil și de glumă amicală, dar și de asprime și sarcasm – însă întotdeauna pe un fond de indulgență și umanitate –, Socrate ne stă înainte ca un Înțelept; al lumii vechi, fără îndoială, dar dintre cei mai personali și mai vii, mai atrăgători, mai apropiați nouă din câți vor fi fost.

În 403 forțele democratice reușesc să înlăture regimul celor „treizeci de tirani". Acest eveniment a fost însoțit de o împotrivire violentă la tot ce apărea, real sau fals, legat de oligarhie (de pildă, sofiștii devin suspecți ca profesori ai tinerilor aristocrați); are loc o reacție tradiționalist-patriotică de apărare a valorilor religioase și etice strămoșești.

Vechile resentimente răbufnesc acum și Socrate e prezentat de dușmanii săi ca un om care neagă tradiția ateniană de efort pentru prosperitatea familiei și a cetății, de supunere față de părinți, de cinstire a zeilor ocrotitori ai cetății, un om care strică tineretul, învățându-l să nu respecte aceste principii și împuindu-i capul cu prostii. Așadar, în 399 Socrate e dat în judecată de Anytos, destul de important om politic, participant la răsturnarea „celor treizeci", de Meletos, tânăr poet tragic lipsit de talent, și de Lycon, orator cu oarecare renume.

Capetele de acuzare, abil alese, erau:

a) Socrate nu recunoaște zeii cetății. O acuzație de impietate era ceea ce putea face mai mare impresie asupra poporului atenian, cu atât mai mult în acel moment politic. Filozofii aveau în general o reputație proastă în această privință, și în secolul al V-lea î.Hr. se desfășuraseră câteva procese răsunătoare de ateism, printre care al lui Anaxagoras.

De altfel, Socrate nici nu se putea apăra de această acuzație: credea în zei (sau într-un Zeu), în bunătatea și dreptatea lor, în providență, dar

nu putea accepta figurile divine tradiționale, antropomorfe, cu pasiuni de rând și biografii de scandal.

b) Socrate introduce zei noi. Aceasta se referă la convingerea lui, des afirmată, de a avea o divinitate ocrotitoare, un daimon *care-l întovărășește peste tot și se manifestă ca un glas lăuntric care-l oprește ori de câte ori ar fi pe punctul de a săvârși ceva rău. Imaginația răuvoitoare a acuzatorilor a făcut din aceasta o credință în zei noi, alții decât ocrotitorii seculari ai Atenei, pe care orice bun cetățean trebuie să-i cinstească.*

c) Socrate corupe tineretul. Desigur, nu putea nega că un mare număr de tineri îl urmau cu pasiune, învățând din exemplul lui să se întrebe mai degrabă asupra problemelor lăuntrice, ale spiritului, și să dea mai puțină atenție activității practice, lucrative sau ambițiilor politice.

Acuzarea și-a propus deci – și a reușit – să-l prezinte poporului atenian pe Socrate ca pe un individ nefast tineretului și primejdios pentru stat. Pedeapsa cerută era moartea.

Un proces de această speță se desfășura în felul următor:

Tribunalul atenian, Heliaia, *era compus din 6000 de cetățeni, trași la sorți în fiecare an. Procesele se desfășurau în fața unei secții a tribunalului, compusă din circa 500 de membri. (La procesul lui Socrate se pare că au fost 502 judecători.)*

Acuzatorul își depunea plângerea (γραφή) în fața unuia dintre arhonți, de obicei în prezența acuzatului și a doi martori. Dacă magistratul decidea să dea curs plângerii, proceda la investigarea preliminară în care părțile își reafirmă poziția sub jurământ (ἀντωμοσία) și se adună documente și mărturii. Judecata propriu-zisă se deschidea prin citirea depozițiilor acuzării și ale apărării. Fiecare cetățean era în principiu obligat să se apere singur, dar în fapt putea recita un discurs compus de un specialist sau putea aduce adevărați avocați prezentându-i drept prieteni ai săi. În procesele penale, atât acuzarea, cât și apărarea vorbeau o singură dată. Apoi, fără deliberare prealabilă, tribunalul vota cu jetoane perforate (pentru condamnare) sau întregi (pentru achitare). Dacă legea nu prevedea o pedeapsă anume pentru cazul în speță, urma discutarea pedepsei. Acuzarea avea dreptul să propună una, iar dacă acuzatul era declarat vinovat avea la rândul său dreptul să propună o pedeapsă. Urma decizia tribunalului.

Socrate a fost condamnat la moarte în aprilie sau în mai 399 î.Hr., a doua zi după plecarea trierei sacre spre Delos. Cum nici o pedeapsă capitală nu putea fi executată înainte de întoarcerea acesteia, el a stat în închisoare o lună; a refuzat propunerea de a evada, și-a petrecut timpul în discuții elevate cu prietenii săi și a întâmpinat moartea cu seninătate.

Se pune problema în ce raport se află Apărarea lui Socrate *scrisă de Platon cu cea reală pe care a rostit-o Socrate la proces. Se știe, în orice caz, că a refuzat să se folosească de vreo apărare pregătită dinainte, spunând că* daimonul *său e împotrivă.*

Imediat după moartea lui Socrate, Platon a fugit la Megara; urmează apoi călătoriile în Egipt. Majoritatea cercetătorilor socotesc că Apărarea *e scrisă abia după întoarcerea la Atena, prin 396, din dorința de a arăta măcar acum atenienilor adevăratul chip al lui Socrate. E vorba deci de o operă mai cuprinzătoare, de o explicare accesibilă și dramatizată a întregii activități a lui Socrate. În același timp, procesul era încă prea prezent în mintea atenienilor ca Platon să poată pune în gura lui Socrate afirmații mult deosebite de cele reale. Pe de altă parte, cuvintele mai izbitoare sunt confirmate de Xenofon și Diogenes Laertios.*

E vorba deci de o autenticitate a ideilor principale, a psihologiei înțeleptului, a tonalității generale. Într-adevăr, Socrate își va fi dat fără îndoială seama încă de la începutul procesului că va fi condamnat și a acceptat faptul cu demnitate. Apărarea sa reală va fi fost deci, ca și Apărarea *lui Platon, o justificare în numele dreptății, o respingere a acuzațiilor de dragul adevărului, și nu o pledoarie juridică, o încercare de a obține achitarea: Socrate nu-și menajează auditoriul, nu caută să-i câștige bunăvoința, nu evită nici un cuvânt care i-ar putea indispune pe judecători, dacă crede că e drept să-l spună. Față de vorbele aspre și arogante, amestecate cu profeții amenințătoare, pe care i le atribuie Xenofon, tonul* Apărării *lui Platon, calmul, căutarea adevărului cu orice preț, explicarea intuitivă și răbdătoare, ironia blândă, afecțiunea cu care le vorbește celor care au votat în favoarea lui, elevația crescândă a ideilor seamănă mult mai mult cu tot ce știm despre Socrate.*

Apărarea lui Socrate *are trei părți. Prima reprezintă discursul de apărare propriu-zis. Socrate încearcă întâi să spulbere calomniile care circulau de multă vreme pe seama lui și abia apoi răspunde direct actului de acuzare. Începe cu influența sa asupra tineretului. Aflându-se în sfera indemonstrabilului, Socrate preferă să arate neseriozitatea acuzatorului și, după metoda obișnuită, începe să-i pună întrebări aparent simple, dar care îl fac pe Meletos, în curând, să răspundă niște enormități. Discuția continuă asupra acuzației de ateism: Socrate nu-și poate expune părerile despre divinitate și atunci se mulțumește să arate că, de vreme ce e acuzat de credința în zei noi, nu poate fi acuzat de ateism. Arătând netemeinicia capetelor de acuzare, Socrate își explică îndeletnicirile: e vorba de o misiune încredințată lui de către zeu, de la care nu poate și nu vrea să se sustragă nici sub amenințarea morții. Socrate își încheie discursul explicând cu demnitate de ce nu recurge la presiuni sentimentale asupra judecătorilor.*

Tribunalul votează: Socrate este declarat, cu o majoritate de 60 de voturi, vinovat. A doua parte reprezintă discutarea pedepsei. Cum acuzarea cerea pedeapsa cu moartea, Socrate răspunde că ceea ce i s-ar cuveni pentru faptele lui ar fi să fie hrănit în Pritaneu (ca magistrații și binefăcătorii cetății) până la sfârșitul zilelor sale! Prietenii se oferă să plătească pentru el o amendă de 30 de mine.

Tribunalul votează pedeapsa cu moartea. Imediat după pronunțarea sentinței se ridica ședința, astfel că, în realitate, Socrate nu și-a putut rosti ultimele cuvinte decât în fața unui grup adunat în jurul său.[1] *După ce le prevestește atenienilor că va veni o zi în care se vor căi că l-au condamnat, Socrate se adresează celor care au votat în favoarea sa și pe care îi numește adevărații săi judecători; cu multă afecțiune și seninătate le vorbește despre viață și despre moarte: chiar dacă nu știm ce urmează morții, s-ar putea ca ea să fie un bine.*

Desigur că Platon pune în scrierea sa mai mult decât a spus Socrate în realitate la proces și Apărarea *este ca intenție o* Apologie *în sensul nostru de azi. Dar, dacă nu în literă, în spirit rămâne, de bună seamă, credincios maestrului său, astfel că, făcând rezervele necesare, putem accepta, într-un sens mai larg, că așa va fi vorbit Socrate, înțeleptul, în primăvara lui 399 î.Hr., ascultându-și condamnarea la moarte.*

1. *Cf.* M. Croiset, în Platon, *Œuvres complètes*, tome I, Belles Lettres, p. 137.

BIBLIOGRAFIE LUCRĂRI GENERALE: BANFI, A., *Socrate*, Torino, 1963 | CHÂTELET, F., *Platon*, Paris, 1965 | DIÈS, A., *Autour de Platon*, Paris, 1947 | FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, Berlin, 1964 | ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923 | P.M. SCHUHL, *L'œuvre de Platon*, Paris, 1954[2] | WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U.V., *Platon*, Berlin, 1919 | ZELLER, ED., *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889. EDIȚII: PLATON, *Œuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur*, *Alcibiade*, *Apologie de Socrate*, *Euthyphron*, *Criton*), Texte établi et traduit par M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1925; Introduction, pp. 1–18; *Apologie*. Notice, pp. 117–139 | CRON, C., *Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 1865[3], Einleitung, pp. 1–46 | DYER, L., *Plato, Apology of Socrates and Crito*, Boston, 1885; Introduction, pp. 1–48 | PLATON, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu „Viața lui Platon", de Constantin Noica, E.L.U., București, 1968. LUCRĂRI SPECIALE: ANDRÉ, G., *Der Aufbau und die literarische Bedeutung der Platonischen Apologie*, Diss., Freiburg, 1923, 151pp. | CALDER, W.M., „Socrates at Amphipolis (Apol. 28 e)", în: *Phronesis*, VI, 1961, pp. 83–85 | COULTER, C.C., „The tragic structure of Plato's Apology", în: *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association*, 1931 | FRESE, R., „Die aristophanische Anklage in Platons Apologie", în: *Philologus*, LXXXI, 377 | GALLI, S., *Socrate ed alcuni dialoghi platonici. Apologia* etc., Torino, 1958 | HACKFORTH, P., *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge Univ. Pr., 1933 | KESELING, P., „Sophokle's Antigona in Platons Apologie des Sokrates", în: *Philologische Wochenschrift*, 1936.

I

17 a Ce înrâurire au avut acuzatorii mei asupra voastră nu știu, cetățeni ai Atenei; eu, cel puțin, ascultându-i, era cât pe ce să nu mă mai recunosc, atât de convingătoare erau cuvintele lor; totuși, la drept vorbind, ei n-au spus nimic adevărat, însă dintre toate minciunile pe care le-au rostit m-a uluit cel mai mult afirmația că trebuie să luați
b bine seama să nu fiți înșelați de mine, un vorbitor, zic ei, nemaipomenit. Și nu le-a fost rușine că vor fi pe loc dovediți mincinoși de mine prin fapte, de vreme ce nu arăt a fi câtuși de puțin un vorbitor grozav, iar aceasta mi s-a părut cea mai mare nerușinare a lor, dacă nu cumva prin „a fi un vorbitor grozav" ei înțeleg „a spune adevărul"; căci, dacă asta vor să spună, aș putea consimți că sunt și eu orator, dar altfel decât ei. Așadar, după cum ziceam, în vorbele lor a fost foarte puțin adevăr sau chiar deloc; în schimb, de la mine veți auzi adevărul întreg. Vă jur însă pe Zeus, cetățeni ai Atenei, că nu veți auzi vorbe înfrumusețate și împodobite cu întorsături meșteșugite și cuvinte alese, ca ale acestora, ci voi folosi cuvintele care se întâmplă să-mi vină în minte, încredințat fiind de adevărul spuselor

mele; și nimeni dintre voi să nu se aștepte la altceva. Bine mi-ar sta, c
judecători, la anii mei, să vin în fața voastră cu vorbe ticluite, ca un
tinerel. Dimpotrivă, tocmai asta vă rog, atenieni, și vă rog cu tot di-
nadinsul: dacă mă veți auzi apărându-mă cu aceleași cuvinte pe care
obișnuiesc să le spun și în agora, printre tarabele zarafilor, unde
m-au auzit mulți dintre voi, și în alte părți, să nu vă mirați și să nu
faceți zarvă. Căci așa stau lucrurile: pentru prima oară am venit la d
judecată acum, la șaptezeci de ani; sunt cu totul străin de vorbirea
de aici. După cum, dacă s-ar întâmpla să fiu cu adevărat un străin,
m-ați ierta că vorbesc în graiul și cu deprinderile în care am a fost
crescut, așa vă cer și acum lucrul acesta, cred eu, pe bună dreptate: a 18
să nu vă uitați la felul meu de a vorbi, mai bun sau mai rău, cum o
fi, ci să luați seama cu grijă dacă spun lucruri drepte sau nu; căci
aceasta e sarcina judecătorului; iar a celui care vorbește – să spună
adevărul.

Întâi de toate se cuvine, atenieni, să mă apăr de primele învinuiri b
mincinoase și de primii mei acuzatori[1]; apoi de acuzațiile și de acu-
zatorii mei din urmă. Căci mulți sunt cei care m-au învinuit în fața
voastră, și încă de mulți ani, fără să spună nimic adevărat; de ei mă
tem eu mai degrabă decât de Anytos și de ai lui, cu toate că și aceștia
sunt de temut. Dar mai de temut sunt, judecători, aceia care, asu-
mându-și rolul de a vă educa, pe cei mai mulți dintre voi, încă de
pe când erați copii, încercau să vă convingă aducându-mi vini neade-
vărate: că ar exista un oarecare Socrate, om iscusit, care cugetă la
cele din cer și cercetează toate câte se află sub pământ și face să în-
vingă judecata strâmbă[2]. De vreme ce mi-au răspândit o asemenea
faimă, atenieni, aceștia sunt acuzatorii de care trebuie să mă tem; c
într-adevăr, cine-i ascultă își închipuie că oamenii care cercetează
astfel de lucruri nu cred nici în zei.

De altfel, acești acuzatori sunt mulți și mă învinuiesc de multă
vreme, vorbind cu voi încă de la vârsta la care erați cât se poate de
încrezători, unii dintre voi fiind copii încă și adolescenți; iar ei mă
acuzau în lipsă, fără să mă apere cineva. Dar ce este cu totul fără
noimă e că nici măcar numele lor nu le știu și nu le pot spune, în d
afară poate de al unui oarecare autor de comedii.[3]

Toți cei care, din pizmă și prin clevetire, s-au străduit să vă convingă, ca și cei care, după ce s-au lăsat convinși, i-au convins la rândul lor pe alții, toți aceștia mă pun în grea încurcătură; pentru că nu poți aduce pe nici unul dintre ei aici, la judecată, nici nu poți dovedi că n-au dreptate, ci, pur și simplu, trebuie să te aperi luptând cu niște umbre și să acuzi fără să-ți răspundă nimeni. V-ați dat așadar seama și voi, din câte vă spun, că acuzatorii mei sunt de două feluri: unii m-au acuzat de curând, ceilalți de mult, cei despre care tocmai vorbesc. Și ați înțeles că trebuie să mă apăr întâi de învinuirile lor, pentru că pe ei e i-ați auzit întâi învinuindu-mă, și i-ați auzit mult mai multă vreme decât pe ceilalți, de mai târziu.

Bine. Trebuie deci să mă apăr, atenieni, și să încerc, într-un timp atât de scurt, să nimicesc calomnia înstăpânită de mult în minți
19 a voastre. Dacă asta ar fi mai bine și pentru voi, și pentru mine, aș vrea de bună seamă să reușesc și să ajung la un rezultat apărându-mă; dar cred că e greu și-mi dau foarte bine seama cât de greu. Totuși, întâmple-se cum o vrea Zeul, noi suntem datori să dăm ascultare legii și să ne apărăm.

Așadar, să vedem din nou, de la început, care e învinuirea din care s-a născut această ponegrire a mea și pe care s-a sprijinit Me-
b letos când m-a dat în judecată. Bine. Ce-au spus, calomniindu-mă, calomniatorii mei? Trebuie să le citim vorbele ca pe ale unui act de acuzare: „Socrate este vinovat, el iscodește peste măsură cele de sub pământ și cele din cer, face să învingă judecata strâmbă și îi învață și pe alții aceste lucruri". Cam acestea ar fi; ați putut vedea și voi în
c comedia lui Aristofan un Socrate purtat pe scenă încoace și încolo, spunând că merge prin văzduh și înșirând tot felul de vorbe goale despre lucruri la care eu nu mă pricep nici mult, nici puțin[4]. Și eu nu vorbesc cu dispreț despre o astfel de știință, admițând că într-adevăr există cineva care se pricepe la toate acestea, să nu fiu cumva acuzat de Meletos și de așa ceva; însă, în ceea ce mă privește, eu n-am
d nimic comun cu ele, atenieni. Vă iau ca martori pe aproape toți și vă rog să vă informați și să vă lămuriți unii pe alții, toți câți m-ați auzit vreodată stând de vorbă; sunt printre voi mulți dintre aceștia. Spuneți-vă unii altora dacă vreunul dintre voi m-a auzit vreodată

vorbind, mult sau puțin, despre așa ceva: și de aici vă veți da seama că și celelalte lucruri pe care lumea le spune despre mine au același temei.

Nu numai că, hotărât lucru, nimic dintre acestea nu e adevărat, dar nu e adevărat nici ce veți fi auzit pe câte unul spunând, că-mi fac o îndeletnicire din a-i învăța pe alții și că le cer plată pentru asta.[5] Cu toate că mi se pare frumos să fie cineva în stare să-i instruiască e
pe oameni, cum fac Gorgias din Leontinoi[6] și Prodicos din Ceos[7] și Hippias din Elis[8]. Într-adevăr, fiecare dintre aceștia este în stare, atenieni, ca, în orice oraș s-ar duce, să atragă pe lângă sine pe tinerii care altminteri ar putea să-și ia drept sfătuitori fără plată pe oricare a 20
dintre concetățenii lor; îi conving pe tineri ca, părăsind tovărășia acelora, să vină la ei, dar plătind bani și purtându-le, pe deasupra, și recunoștință. Uite, am aflat că este aici la noi încă unul dintre acești învățați, un om din Paros[9]. Tocmai mă dusesem la Callias al lui Hipponicos[10], care le-a plătit sofiștilor mai mulți bani decât oricare altul. Și l-am întrebat (știind că are doi fii): Callias, zic, dacă ai fi avut nu doi fii, ci doi mânji sau doi viței, ar trebui să le tocmim un supraveghetor care să desăvârșească în ei toate însușirile lor firești[11]; ar fi vorba de un om priceput la cai sau la muncile câmpului; de vreme ce ei sunt însă oameni, ce fel de îndrumător ai de gând să le iei? Când e vorba b
de aceste însușiri, de însușirile omenești și cetățenești, cine e omul priceput? Cred că, având feciori, ai chibzuit la asta. Există un astfel de om sau nu?

— Cum să nu, spuse el.

— Cine e, de unde este și cât cere pentru învățătura lui?

— Euenos din Paros, Socrate, mi-a răspuns. Cere cinci mine.

Și eu l-am fericit pe Euenos dacă are într-adevăr priceperea aceasta și dă învățătură cu atâta cumpătare. Eu, să fiu în stare de astfel de lucruri, nu mi-aș mai încăpea în piele de mândru. Numai că, cetățeni ai Atenei, nu sunt în stare. c

S-ar putea însă ca vreunul dintre voi să mă întrebe: „Bine, Socrate, dar cu ce te îndeletnicești tu? Din ce s-au iscat aceste clevetiri împotriva ta? Căci, de bună seamă, atâta vreme cât nu făceai nimic mai mult decât ceilalți, nu-ți puteau ieși asemenea faimă și vorbe

dacă nu făceai nimic *altfel* decât cei mulți. Spune-ne deci despre ce este vorba, ca să nu ne facem o părere nechibzuită despre tine." Cred
d că cel care ar vorbi astfel ar avea dreptate, drept care voi încerca să vă arăt ce anume este ceea ce mi-a adus și răul nume și învinuirea. Ascultați deci. Și poate că unora li se va părea că glumesc; dar să știți bine că vă voi spune deplinul adevăr. În fapt eu m-am ales cu numele acesta, atenieni, numai din pricina unui fel de înțelepciune. Ce fel de înțelepciune? Una care e, probabil, o înțelepciune omenească. Mă tem că este de fapt singura înțelepciune pe care o am;
e cei despre care vorbeam adineaori or fi poate înțelepți cu vreo înțelepciune mai mult decât omenească.[12] Dacă nu e așa, nu știu ce să mai spun, pentru că eu n-o am, iar cine afirmă că o am minte și vorbește spre a mă ponegri. Și acum, atenieni, să nu murmurați împotrivă-mi și să nu vi se pară că spun ceva prea de tot; căci vorbele pe care le voi spune nu sunt ale mele, ci voi aduce în fața voastră un vorbitor mai vrednic de încredere. Despre înțelepciunea mea, dacă înțelepciune este, și despre felul ei vă voi aduce ca martor pe Zeul de la Delfi. Îl cunoașteți, desigur, pe Chairephon[13]; a fost prietenul
21 a meu încă din tinerețe și a fost prieten cu cei mai mulți dintre voi; a fugit în exilul știut împreună cu voi[14] și odată cu voi s-a întors. Și știți cum era Chairephon, cât de aprig în orice se apuca să facă. Astfel o dată, mergând la Delfi, a îndrăznit să întrebe oracolul și anume – vă spun să nu murmurați, atenieni – să-l întrebe dacă este cineva mai înțelept decât mine; iar Pitia i-a răspuns că nu e nimeni mai înțelept. Despre acestea vă va putea da mărturie fratele său[15], de vreme ce el a murit.

b Să vedeți pentru ce vă spun acestea: tocmai pentru că am de gând să vă arăt de unde s-au născut vorbele rele împotriva mea.

Auzind eu acele lucruri, am început să mă gândesc astfel: „Oare ce spune Zeul și cu ce tâlc? Eu îmi dau seama că nu sunt înțelept nici în mare, nici în mică măsură; atunci la ce se poate gândi când spune că eu sunt cel mai înțelept? Pentru că, de bună seamă, el nu minte; doar nu-i e îngăduit". Și multă vreme am fost nedumerit ce vrea să spună; apoi, greu de tot, m-am hotărât să cercetez lucrul cam în felul acesta: m-am dus la unul dintre cei care erau socotiți înțelepți, pentru

ca acolo, mai degrabă decât oriunde, să dezmint oracolul și apoi să-i
arăt Zeului: „Omul acesta e mai înțelept decât mine, în timp ce tu c
ai spus că eu aș fi“ Cercetându-l deci pe acesta – nu-i nevoie să-i
spun pe nume, era unul dintre oamenii politici –, iscodindu-l eu și
stând de vorbă cu el, uite cam ce impresie am avut, atenieni: mi s-a
părut că omul meu trece drept înțelept în ochii celor mai mulți oa-
meni și în primul rând în ai lui înșuși, dar că nu este. M-am apucat
apoi să-i arăt că numai își închipuie că e înțelept, dar că nu este. Din d
clipa aceea m-au urât și el, și mulți dintre cei care erau de față.

Plecând de acolo, cugetam în sinea mea: „Într-adevăr, eu sunt mai
înțelept decât acest om: mă tem că nici unul dintre noi nu știe nimic
bun și frumos, numai că el își închipuie că știe ceva, deși nu știe; eu
însă, de vreme ce nici nu știu, nici nu-mi închipui. Se pare deci că
sunt mai înțelept, și anume tocmai prin acest lucru mărunt, prin
faptul că, dacă nu știu ceva, măcar nu-mi închipui că știu“. Am mers
apoi la altul, la unul dintre cei care treceau drept și mai înțelepți
decât primul, și am ajuns la aceeași încheiere; și de atunci m-au urât e
și el, și mulți alții.

După acestea i-am luat pe toți la rând, dându-mi seama, cu mâh-
nire și cu teamă, că mă fac urât de ei; totuși mi se părea că trebuie
să așez cuvintele Zeului mai presus de orice; dacă voiam deci să cer-
cetez ce spune oracolul, eram silit să merg la toți cei care păreau a
ști ceva. Și mă jur pe câine[16], atenieni – pentru că sunt dator să vă a 22
spun adevărul –, vă jur că așa mi s-a întâmplat: aproape toți cei care
aveau cel mai bun renume mi s-au părut, cercetându-i eu potrivit
spuselor Zeului, că au cele mai mari scăderi, pe când alții, care erau
socotiți mai neînzestrați, mi-au părut mai în stare de chibzuință.
Iată, sunt dator să vă povestesc cum am rătăcit, ca un om supus la
grele munci[17], pentru ca oracolul să devină pentru mine ceva de
neclintit.

Așadar, după oamenii politici m-am dus la poeți: la autorii de
tragedii, de ditirambi[18] și la ceilalți, pentru ca acolo să mă prind eu b
însumi asupra faptului că sunt mai puțin învățat decât ei. Luând
deci acele opere ale lor care-mi păreau mai îngrijit lucrate, îi între-
bam ce oare vor să spună prin ele, pentru ca totodată să și învăț câte

ceva de la ei. Îmi vine tare greu să vă spun adevărul, cetățeni, totuși el trebuie spus: într-un cuvânt, aproape oricare dintre cei de față ar fi putut vorbi mai bine decât ei despre lucruri pe care ei înșiși le făcuseră. Mi-am dat seama astfel în scurtă vreme și despre poeți că nu din înțelepciune fac ceea ce fac, ci printr-o înzestrare firească și
c sub puterea inspirației, întocmai ca profeții și tâlcuitorii de oracole; căci și aceștia spun multe lucruri frumoase, dar de fapt nu știu nimic din ce spun. Am văzut că poeții sunt și ei într-o situație asemănătoare[19] și totodată mi-am dat seama că, din cauza darului lor poetic, își închipuie că în general nimeni nu e mai înțelept decât ei, ceea ce nu-i adevărat. Și de acolo am plecat deci convins că eu îi întrec în același fel ca și pe oamenii politici.

În sfârșit, m-am dus pe la meșteșugari; căci îmi dădeam seama
d că, la drept vorbind, eu nu știu nimic, iar ei se vor dovedi, desigur, că știu multe lucruri frumoase. Și în aceasta nu m-am înșelat, ei știau într-adevăr lucruri pe care eu nu le știam, și prin aceasta erau mai înțelepți decât mine. Însă, cetățeni ai Atenei, mi s-a părut că bunii meșteșugari fac aceeași greșeală ca poeții: pentru că își îndeplinea bine meșteșugul, fiecare credea că este cât se poate de înțelept și în celelalte privințe, și anume în cele mai însemnate, și tocmai această nesocotință le întuneca înțelepciunea pe care o aveau, încât
e am ajuns să mă întreb, în privința oracolului, dacă aș voi mai degrabă să fiu așa cum sunt, nici înțelept cu înțelepciunea lor, nici prost cu prostia lor, sau să le am pe amândouă așa cum le au ei. Mi-am răspuns deci, mie și oracolului, că mi-e mai de folos să fiu așa cum sunt.

Din această cercetare, cetățeni ai Atenei, s-au iscat împotrivă-mi
23 a multe uri, și încă atât de grele și de aspre, încât din ele s-au născut multe clevetiri și mi s-a dat numele acesta, de înțelept. Căci de fiecare dată cei de față își închipuiau că eu, în înțelepciunea mea, știu ceea ce dovedeam că celălalt nu știe; dar de fapt, cetățeni, mă tem că înțelept e numai Zeul și, prin vorbele oracolului, el spune că înțelepciunea omenească valorează puțin sau chiar nimic; și mi se
b pare că acest lucru îl numește „Socrate", folosindu-se de numele meu ca să facă din mine o pildă, ca și cum ar spune: „Oameni buni, cel

mai înțelept dintre voi este acela care, la fel ca Socrate, și-a dat seama că într-adevăr, cât privește înțelepciunea, nu e bun de nimic" Iar eu chiar și acum, mergând peste tot, caut și iscodesc după cuvintele Zeului pe orice atenian sau străin care îmi pare a fi înțelept; și, dacă-mi dau seama că nu e, îi arăt acelui om, întărind vorba Zeului, că nu e înțelept. Și din cauza acestei stăruitoare îndeletniciri nici n-am mai avut timp să fac ceva vrednic de luat în seamă, fie pentru cetate, fie pentru casa mea, ci mă aflu în mare sărăcie, în slujba Zeului cum sunt.

Pe lângă acestea, tinerii care de bunăvoie mă urmează, cei cu c
cele mai multe răgazuri, fii de oameni foarte bogați, sunt încântați de felul în care iscodesc eu oamenii și adesea mă imită apucându-se să-i ia la întrebări pe alții; de altminteri ei găsesc, cred eu, din belșug oameni care-și închipuie că știu ceva, dar știu puține lucruri sau nimic. Așa se face că oamenii iscoditi de ei se mânie pe mine, iar nu pe ei înșiși, spunând apoi că Socrate e un mare ticălos care îi strică pe tineri. Dar când îi întreabă cineva ce anume face și ce-i d
învață ca să-i strice, ei n-au ce spune, doar nu știu nimic; ca să nu se vadă însă că sunt descumpăniți, spun ce se spune de obicei despre un filozof, că „cercetează cele din cer și de sub pământ", că „nu crede în zei", că „face să învingă judecata strâmbă" Desigur, n-ar vrea să recunoască adevărul, adică faptul, dat în vileag, că numai se prefac a ști ceva, când ei nu știu nimic. Oamenii aceștia, ambițioși fiind, e
îndârjiți și numeroși și vorbind convingător și cu stăruință despre mine, v-au împuiat urechile ponegrindu-mă cu înverșunare și mai de mult, și acum. Pe acest temei au tăbărât asupra mea și Meletos și Anytos și Lycon: Meletos dând cuvânt dușmăniei poeților, Anytos, celei a meșteșugarilor și a oamenilor politici și Lycon, celei a re- a 24
torilor. Astfel că, după cum spuneam la început, m-aș mira să fiu în stare în atât de puțină vreme să dovedesc neadevărul unei învinuiri atât de adânc înrădăcinate. Adevărul este acesta pe care vi-l spun eu, cetățeni ai Atenei, iar vorba mea nu vă ascunde nimic și nu ocolește nimic, nici lucruri mari, nici mărunte. Și totuși știu destul de bine că în felul acesta îmi atrag ura lor din aceleași vechi pricini; ceea ce e, de altfel, o dovadă că spun adevărul și că tocmai

acesta este răul meu nume și acestea pricinile lui. Iar dacă, fie acum,
b fie altă dată, veți cerceta aceste lucruri, veți vedea că așa este.

În privința învinuirilor aduse mie de primii acuzatori, fie de ajuns în fața voastră apărarea aceasta. Iar acum voi încerca să mă apăr împotriva lui Meletos, omul acesta de treabă și devotat cetății, din câte zice el, și împotriva celui de al doilea rând de acuzatori ai mei. Să luăm din nou, așadar, învinuirea adusă de ei sub jurământ[20], pentru că e vorba acum de alți acuzatori. Sună cam așa: „Socrate calcă legea stricându-i pe tineri și necrezând în zeii în care crede ce-
c tatea, ci în alte divinități, noi". Cam așa sună actul de acuzare; să-i cercetăm acum fiecare punct în parte.

Se spune deci că eu calc legea stricând tineretul. Eu însă, atenieni, spun că tocmai Meletos calcă legea, pentru că ia în glumă lucruri serioase, aducând cu ușurătate oameni la judecată și prefăcându-se plin de râvnă și de grijă pentru lucruri de care nu i-a păsat niciodată. Că așa stau lucrurile voi încerca să vă dovedesc și vouă.

— Meletos, vino aici și spune-mi: ți se pare sau nu foarte important ca tinerii să fie cât mai buni?

— Sigur că da.

d — Atunci fii bun și spune-le judecătorilor noștri: cine îi face pe tineri mai buni? Nu încape îndoială că știi, de vreme ce porți grija acestui lucru. Pe cel care îi strică l-ai găsit, după cum spui, adică pe mine, și l-ai adus aici la judecată și îl învinuiești; dar acela care îi face mai buni, hai și ne spune, arată-ne: cine este?

Vezi, Meletos, că taci și nu poți să răspunzi? Nu crezi că e un lucru de rușine și o dovadă îndestulătoare a spuselor mele: că nu te-ai sinchisit niciodată de asta? Hai, spune, vrednice Meletos, cine îi face pe tineri mai buni?

— Legile.

e — Dar nu asta te întreb, preabunule, ci *care om* îi face mai buni, unul care să știe printre altele, și în primul rând, și acest lucru, adică legile.

— Aceștia de aici, Socrate, judecătorii.

— Cum adică, Meletos; aceștia sunt în stare să-i educe pe tineri și să-i facă mai buni?

— Neîndoielnic.

— Oare toți, sau unii da și alții nu?

— Toți.

— Minunată vorbă, jur pe Hera, și mare belșug de oameni folositori ne arată. Dar ia spune-mi: Și aceștia, ascultătorii, îi fac pe tineri mai buni, sau nu? a 25

— Și aceștia.

— Dar membrii Sfatului?[21]

— Și membrii Sfatului.

— Doar n-ai să spui, Meletos, că membrii Adunării poporului îi strică pe tineri! Sau și ei îi fac mai buni, cu toții?

— Și ei.

— S-ar părea deci că toți atenienii, în afară de mine, îi fac pe tineri desăvârșiți; și numai eu îi stric; așa spui tu?

— Hotărât că așa spun.

— Ai înțeles, de bună seamă, marea mea nefericire! Dar răspunde-mi: oare și la cai ți se pare că lucrurile stau astfel? Cei care îi fac mai buni sunt oamenii toți și unul singur e cel care îi strică? Sau, tocmai pe dos, în stare să-i facă mai buni e unul singur, sau sunt foarte puțini, și anume cei de meserie, iar cei mai mulți, ori de câte ori au de-a face cu caii și îi folosesc, îi strică? Oare nu așa se întâmplă, Meletos, și cu caii, și cu toate celelalte animale? Ba chiar așa este, fie că tu și cu Anytos sunteți de acord, fie că nu; și mare noroc ar avea tinerii dacă unul singur i-ar strica și toți ceilalți le-ar fi de folos. Ai dat însă o dovadă îndestulătoare, Meletos, că niciodată nu te-a frământat grija pentru tineri și se vede limpede că nicidecum nu te-ai omorât cu firea cugetând la lucrurile de care mă învinuiești. b c

Mai spune-ne ceva, Meletos, pentru numele lui Zeus: oare e mai bine să trăiești printre cetățeni de treabă, sau printre ticăloși? Hai, dragul meu, răspunde; doar nu te întreb cine știe ce lucru greu. Oare cei ticăloși nu le fac rău celor care se află mereu în preajma lor, iar cei buni nu le fac ei bine?

— Ba da, desigur.

— Atunci, există cineva care preferă să fie înconjurat mai degrabă de oameni care-i fac rău decât de oameni care să-i fie de folos? d

Răspunde, preabunule, căci și legea îți poruncește să răspunzi.[22] Există cineva care să vrea să-i facă rău cei din jur?

— Sigur că nu.

— Atunci, spune: oare mă aduci aici, la judecată, pentru că îi stric pe tineri și-i fac ticăloși dinadins, sau pentru că fac asta fără să-mi dau seama?

— Sigur că dinadins.

— Cum adică, Meletos? Cu atât ești tu mai înțelept, la vârsta ta, decât mine, la vârsta mea, încât tu să-ți fi dat seama că oamenii răi le fac întotdeauna rău celor din jurul lor, iar cei buni le fac bine, iar
e eu să fi ajuns într-un asemenea hal de prostie încât să nu știu nici atâta, că, dacă voi face ca un om din preajma mea să ajungă un ticălos, mă voi pune în primejdie ca acela să-mi facă rău la rându-i, așa încât să-mi fac dinadins, după cum spui tu, acest neajuns atât de mare? De asta n-ai să mă convingi nici pe mine, și cred că nici pe altcineva; ci, ori nu-i stric pe tineri, ori, dacă îi stric, o fac fără să vreau; încât tu, oricum ar sta lucrurile, minți. Dacă îi stric fără voie, atunci
26 a după lege acest fel de greșeli fără voie nu trebuie aduse în fața judecății; ci trebuie să fiu luat deoparte, învățat și sfătuit; pentru că e limpede că, dacă-mi voi da seama, voi înceta să fac ceea ce fac fără să vreau. Tu însă te-ai ferit să te apropii de mine și să mă înveți, și n-ai vrut; mă aduci în schimb aici, unde, după lege, trebuie aduși cei care au nevoie de pedeapsă, și nu de învățătură.

b Este însă destul de limpede, atenieni, ce spuneam eu, și anume că lui Meletos nu i-a păsat niciodată, nici mult, nici puțin, de aceste lucruri. Totuși, ia spune-ne: cum zici tu oare, Meletos, că-i stric eu pe tineri? Din acuzația pe care ai întocmit-o reiese că-i învăț să nu creadă în zeii în care crede cetatea, ci în alte divinități, noi. Sau nu spui că îi stric prin aceste învățături?

— Ba da, chiar așa spun.

— Atunci, Meletos, chiar în numele acestor zei despre care e
c vorba acum, spune-ne și mai lămurit, atât mie, cât și acestor oameni, pentru că eu nu reușesc să înțeleg: afirmi oare că eu învăț lumea să creadă că există unii zei și eu însumi cred că există zei, deci nu sunt cu totul ateu (și astfel deci nu calc legea), însă nu cred în

zeii cetății, ci în alții, și despre aceasta să fie vorba când pomenești în acuzarea mea de „alți zei"; sau afirmi că eu nu cred deloc în zei și-i învăț așa și pe ceilalți?

— Așa spun, că nu crezi deloc în zei. d

— O, uimitorule Meletos, pentru ce spui acestea? Deci eu nu cred că Soarele și Luna sunt zei, cum cred ceilalți oameni?

— Mă jur pe Zeus, judecători, bineînțeles că nu crede, de vreme ce spune că Soarele e de piatră, iar Luna – de pământ.

— Bine, dar îți închipui că-l acuzi pe Anaxagoras[23], dragul meu Meletos, și astfel îți arăți disprețul față de judecători, socotindu-i atât de puțin învățați, încât să nu știe că tocmai lucrările lui Anaxagoras din Clazomene sunt pline de astfel de vorbe; pasă-mi-te și tinerii le-ar învăța de la mine când, dimpotrivă, ar putea, cumpărându-le de la teatru cu cel mult o drahmă[24], să-și bată joc de Socrate, dacă el ar pretinde că îi aparțin aceste învățături, de altfel atât de e ciudate. Dar, pentru numele lui Zeus, asta e părerea ta despre mine, că nu cred deloc în zei?

— Nu crezi, mă jur pe Zeus, nu crezi câtuși de puțin.

— Nu ești de bună-credință, Meletos, iar acum – nici față de tine însuți, pare-mi-se. Eu socotesc, atenieni, că acest om e pătimaș și nestăpânit la culme și că într-adevăr din patimă și nestăpânire, ca și fiindcă e prea tânăr, a întocmit această acuzație. Pentru că el se a 27 aseamănă cuiva care ar pune, ca să mă încerce, un fel de enigmă: „Oare își va da seama Socrate, înțeleptul, că eu mă țin de glume și mă contrazic, sau îi voi înșela și pe el, și pe ceilalți ascultători?" Mi se pare, într-adevăr, că el se contrazice în acuzație, ca și cum ar spune: „Socrate calcă legile pentru că nu crede în zei, iar în schimb crede în zei". Desigur, acestea sunt vorbele cuiva care glumește.

Cercetați împreună cu mine, cetățeni, de ce mi se pare mie că glumește; iar tu răspunde-ne, Meletos. Voi însă, amintiți-vă ce v-am rugat de la început, să nu murmurați împotriva mea dacă voi vorbi b în felul meu obișnuit.

Se află oare cineva, Meletos, care să creadă că există lucruri omenești fără să creadă că există oameni? Să răspundă, atenieni, și să nu mai facă mereu zarvă! Este cineva care să nu creadă că există cai,

dar să creadă că există călărie? Sau să nu creadă că există flautiști, dar să creadă că există arta flautistului? Nu, Meletos, preaales bărbat, nu există; dacă tu nu vrei să răspunzi, ți-o voi spune eu și ție, și celorlalți de aici. Atunci răspunde măcar la ceea ce urmează: poate cineva să creadă că există lucruri privitoare la daimoni fără să creadă în daimoni?

— Nu se poate.

c — Cât îți sunt de îndatorat că ai răspuns în sfârșit, silit fiind de cei de față! Spui, așadar că eu cred și îi învăț pe alții lucruri privitoare la daimoni[25], zici tu, și așa ai și întărit prin jurământ, în actul de acuzare. Dar, de vreme ce eu cred în lucrurile privitoare la daimoni, urmează neapărat de aici că eu cred și în daimoni. Nu așa stau lu-
d crurile? Ba chiar așa; și socotesc că gândești la fel cu mine, de vreme ce nu răspunzi. Iar pe daimoni nu-i credem zei sau odrasle de zei? Așa e, sau nu?

— Da, desigur.

— Deci, de vreme ce eu cred în daimoni, după cum zici, iar daimonii sunt niște zei, tocmai de aceea spun eu că umbli cu enigme și cu glume când spui că eu nu cred în zei, și apoi, din nou, că aș crede, de vreme ce cred în daimoni. Căci, dacă daimonii sunt odraslele zeilor, copii din flori, fie de la nimfe, fie de la alte mame, după cum se povestește, cine ar crede că există odrasle ale zeilor, dar zei, nu? Ar fi la fel de lipsit de noimă ca și cum cineva ar crede că există odraslele cailor și măgarilor, catârii, iar cai și măgari n-ar crede că
e există. Dar nu cu alt gând ai întocmit, Meletos, această acuzație, decât pentru a ne pune la încercare, sau pentru că nu aveai nici o acuzație adevărată pe care s-o arunci asupra mea; iar să convingi pe cineva, oricât de puțină minte ar avea, că a crede în cele privitoare
28 a la daimoni nu e totuna cu a crede în cele privitoare la zei, ci înseamnă a nu crede nici în daimoni, nici în zei, nici în eroi, să convingi pe cineva de aceasta, zic, nu e cu putință prin nici un meșteșug.

Sper însă, atenieni, că nu mai e nevoie de multă apărare ca să vă arăt că eu nu calc legile, precum mă acuză Meletos; după mine, cât am vorbit e de ajuns. Dar, după cum am spus și mai înainte, am atras asupra mea o mare ură și din partea multora; să știți prea bine

că așa este. Iar dacă mă va duce la pieire ceva, nu va fi nici Meletos, nici Anytos, ci ponegrirea și invidia mulțimii; acestea au dus la pieire și pe mulți alți oameni, și oameni de treabă, și cred că vor continua să-i piardă; nici o primejdie să fiu eu ultimul! b

Poate că ar spune cineva: „Oare nu ți-e rușine, Socrate, că ai făcut asemenea fapte pentru care te afli acum în primejdie de moarte?" Iar eu i-aș putea răspunde pe drept cuvânt: „Omule, nu ai dreptate dacă-ți închipui că acela care poate fi cât de cât folositor trebuie să cântărească sorții de moarte ori viață, ci nu să ia aminte la un singur lucru, ori de câte ori făptuiește ceva, și anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept și dacă e lucru vrednic de un om bun sau de un om rău. După vorba ta ar fi niște oameni de nimic toți eroii care și-au dat c viața la Troia, atât ceilalți, cât și fiul zeiței Thetis[26], căruia primejdia i s-a părut atât de vrednică de dispreț pe lângă amenințarea rușinii, încât, atunci când el ardea de dorința de a-l ucide pe Hector și când mama sa, zeiță fiind, i-a spus cam așa: «Copilul meu, dacă vei răzbuna moartea prietenului tău Patrocle și-l vei ucide pe Hector, vei muri și tu; căci îndată după Hector ți-e pregătită pieirea», deci auzind atunci aceste cuvinte, n-a luat în seamă moartea și primejdia, d temându-se mult mai mult să-și ducă viața ca un netrebnic, fără să-și răzbune prietenii, și a zis: «De-aș muri pe dată după ce l-am pedepsit pe cel ce mi-a făcut nedreptate, ca să nu rămân de batjocură, aici, lângă corăbiile încovoiate, povară gliei». Crezi că el n-a disprețuit moartea și primejdia?" Și într-adevăr, atenieni, așa și trebuie să fie: ori că ți-ai ales singur un loc în luptă, socotindu-l cel mai potrivit, ori că ai fost așezat acolo de comandantul tău, în locul acela trebuie, cred eu, să înfrunți neclintit primejdia, fără să iei în seamă nici moartea, nici altceva, orice ar fi, ci numai dezonoarea.

Iar eu aș săvârși într-adevăr ceva groaznic dacă, după ce atunci când m-au rânduit într-un post arhonții pe care voi i-ați ales ca să-mi comande la Potideea[27], ca și la Amphipolis[28] și la Delion[29], acolo unde m-au așezat ei acolo am rămas, ca și oricare altul, înfruntând primejdia morții, acum, în schimb, când Zeul îmi rânduiește, după cum am socotit și am înțeles eu, că trebuie să-mi petrec viața cugetând și scrutându-mă pe mine și pe alții, acum eu, temându-mă sau

29 a de moarte sau de orice altceva, mi-aș părăsi postul. Acesta ar fi un lucru groaznic și într-adevăr, pe bună dreptate aș fi dus la închisoare sub cuvânt că nu cred în zei, de vreme ce n-aș da crezare oracolului și m-aș teme de moarte, și aș socoti că sunt înțelept fără să fiu.

Căci să te temi de moarte, cetățeni, nu este nimic altceva decât să-ți închipui că ești înțelept fără să fii; înseamnă să crezi că știi ceea ce nu știi. Căci nimeni nu știe ce este moartea și nici dacă nu e cumva cel mai mare bine pentru un om, dar toți se tem de ea ca și
b cum ar fi siguri că e cel mai mare rău. Iar acest fel de a gândi cum să nu fie tocmai prostia aceea vrednică de dispreț – de a crede că știi ceea ce nu știi? Eu însă, atenieni, poate că tocmai prin aceasta și în acest punct mă deosebesc de cei mai mulți (chiar dacă ar însemna să spun că într-o privință sunt mai înțelept decât altul), și anume că, dacă nu știu mare lucru despre cele din Hades, îmi și dau seama că nu știu. Dar a face nedreptăți și a nu te supune celui mai bun, fie el om sau Zeu, știu că acestea sunt fapte rele și rușinoase. Așadar, de niște lucruri despre care nu știu dacă nu cumva sunt bune nu mă voi teme și nu voi fugi de ele mai degrabă decât de aceste lucruri despre care știu sigur că sunt rele.

c Încât nici dacă voi mi-ați da drumul acum, împotriva vorbelor lui Anytos, care a spus că sau trebuia de la bun început să nu fiu adus aici, sau, de vreme ce am fost adus, nu e cu putință să nu fiu osândit la moarte, pentru că dacă as scăpa, zice el, fiii voștri care și așa se îndeletnicesc cu ceea ce îi învață Socrate, ar ajunge stricați pe de-a-ntregul cu toții; și dacă pe lângă acestea mi-ați spune : „Socrate, acum nu-i vom da ascultare lui Anytos, ci te lăsăm liber, însă cu condiția să nu-ți mai petreci vremea niciodată cu această cercetare, nici să nu mai filozofezi; iar dacă vei mai fi prins făcând acestea, vei fi dat morții"; dacă mi-ați da drumul, zic, cu această condiție, atunci v-aș
d spune: „Atenieni, în ceea ce mă privește vă mulțumesc și vă sunt recunoscător, dar mă voi supune mai degrabă Zeului decât vouă și, câtă vreme voi mai avea suflare în mine și voi mai fi în stare, nu voi înceta pentru nimic în lume să filozofez și să vă îndemn, precum și să atrag atenția mereu oricui mi-ar ieși în cale, spunându-i după obicei: «O, preabunule, tu care ești atenian, din cetatea cea mai mare

și mai vestită în înțelepciune și putere, nu ți-e oare rușine că de bani te îngrijești, ca să ai cât mai mulți, și cât mai multă glorie și cinstire, e
iar de cuget, și de adevăr, și de suflet, ca să fie cât mai frumos, nu te îngrijești și nu-ți pasă?» Și, dacă cineva dintre voi se va împotrivi și va spune că se îngrijește, nu-l voi lăsa să plece îndată și nu mă voi îndepărta de el, ci-l voi întreba și-l voi cerceta și-l voi mustra, iar dacă mi se va părea că n-a dobândit virtutea, dar spune că a dobândit-o, a 30
îl voi certa că pune foarte puțin preț pe cele mai însemnate lucruri și cel mai mare preț pe lucruri de nimic. Așa voi face eu cu orice om pe care-l voi întâlni, fie tânăr, fie bătrân, străin sau cetățean, dar mai ales cu voi, cetățenii, pentru că-mi sunteți mai apropiați prin obârșie. Căci așa poruncește Zeul, fiți siguri de asta. Și socotesc că voi n-ați avut încă parte în cetate de un bine mai mare decât supunerea mea la porunca Zeului.

Căci nu fac nimic altceva decât să colind orașul încercând mereu să vă conving, și pe tineri, și pe bătrâni, să nu vă îngrijiți de trup și b
de bani nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cât mai bun, spunându-vă că nu virtutea se naște din avere, ci din virtute vin și averea, și toate celelalte bunuri, pentru fiecare om în parte, ca și pentru cetate. Dacă spunând acestea îi stric pe tineri, atunci aceste lucruri ar putea fi vătămătoare; dar, dacă spune cineva că eu vorbesc într-alt fel, n-are dreptate. În această privință v-aș mai spune deci, atenieni, doar atât: ascultați-l pe Anytos sau nu, dați-mi drumul sau nu-mi dați drumul, eu nu voi face altceva nici dacă trebuie să mor de nenumărate ori. c

Nu murmurați, atenieni, ci faceți mai departe cum v-am rugat, nu murmurați, orice aș spune, ci ascultați; căci ascultând cred că veți avea și un folos. Am de gând să vă mai spun unele lucruri care vor stârni poate și strigăte: să nu faceți asta cu nici un chip. Căci, să știți bine, dacă mă veți ucide cumva pe mine care sunt cum v-am spus, nu-mi veți face mie mai mult rău decât vouă înșivă. Pentru că mie, nici Meletos, nici Anytos nu mi-ar putea face vreun rău. N-ar d
avea cum, căci nu cred că legea îngăduie ca omul mai bun să sufere din pricina celui mai rău. Firește, m-ar putea osândi la moarte sau m-ar putea izgoni în exil sau lipsi de drepturile de cetățean. Aseme-

nea lucruri însă ar putea fi nefericiri mari după gândul acestui om sau după altcineva, dar eu nu le socotesc așa; cu mult mai mare nefericire e să faci ceea ce face acesta acum, încercând să osândească un om la moarte pe nedrept. De aceea mă apăr acum: nu pentru
e mine, cum s-ar putea crede, departe de asta, atenieni; pentru voi mă apăr, ca nu cumva, osândindu-mă, să păcătuiți față de darul pe care vi l-a făcut Zeul. Căci, dacă mă veți ucide pe mine, nu veți mai găsi lesne un alt om care, cu adevărat – chiar dacă ar părea o vorbă caraghioasă – să fie pus de Zeu pe lângă cetate întocmai ca pe lângă un cal, mare și de soi, dar care, din pricina mărimii, ar fi cam leneș și ar trebui să fie trezit de un tăun; la fel mi se pare că m-a așezat Zeul pe lângă cetate pe mine, unul care nu va înceta defel să vă trezească și să vă convingă, și să vă mustre cât e ziua de lungă, ținân-
31 a du-se de voi pretutindeni. Nu veți mai avea parte ușor de un astfel de om, atenieni, așa că, dacă-mi veți da ascultare, mă veți cruța. Voi însă, mâniați, ca niște oameni treziți din somn când abia au ațipit, veți lovi poate în mine și, dându-i ascultare lui Anytos, mă veți osândi poate cu ușurință la moarte; apoi însă ați continua să dormiți tot restul vieții, dacă nu cumva Zeul, având grijă de voi, v-ar trimite
b pe altcineva. Că sunt un om pe care Zeul l-a dăruit cetății, v-ați putea da seama și de aici: nu pare a fi lucru omenesc lipsa mea de grijă pentru toate ale mele, statornica mea nepăsare față de treburile casei, timp de atâția ani, faptul că m-am îndeletnicit în schimb cu treburile voastre, apropiindu-mă mereu de fiecare în parte, ca un părinte sau ca un frate mai mare, dându-mi osteneala de a vă convinge să năzuiți spre virtute. Și măcar dacă aș trage vreun folos sau aș lua vreo plată pentru că vă dau aceste îndemnuri, ar mai avea o noimă; acum însă, vedeți și voi că aceia care mă acuză, deși îmi aruncă învinuiri cu atâta nerușinare în toate celelalte privințe, totuși
c n-au putut avea chiar nerușinarea de a aduce un martor cum că eu aș fi luat sau aș fi cerut vreodată plată, în schimb cred că aduc eu un martor vrednic de crezare că spun adevărul: sărăcia mea.

Vi se pare poate ciudat că eu dau târcoale fiecăruia în parte, îl sfătuiesc astfel și mă ostenesc cu el, iar în public, în fața mulțimii, nu îndrăznesc să vin, ca să dau sfaturi cetății. Pricina e aceea despre

care m-ați auzit adesea vorbind pretutindeni: că în mine vorbește
ceva divin, un Zeu, după cum, în bătaie de joc, a scris și Meletos în d
acuzație. Și anume, încă de când eram copil, există un glas care, ori
de câte ori se face auzit, mă oprește să fac ceea ce aveam de gând, dar
niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva. El este cel care se împotri-
vește să mă ocup de treburile cetății. Și cred că pe bună dreptate se
împotrivește. Să știți bine, atenieni: dacă eu m-aș fi apucat să mă e
ocup de treburile publice, de mult aș fi pierit fără nici un folos, nici
pentru voi, nici pentru mine. Și să nu vă mâniați că spun adevărul;
n-are cum scăpa de pieire un om care vi se împotrivește după cin-
stită dreptate, vouă sau altei mulțimi, încercând să împiedice în ce- a 32
tate multe lucruri nedrepte și nelegiuite; ci acela care luptă într-adevăr
pentru dreptate, dacă vrea să scape cu viață cât de puțină vreme,
trebuie să rămână un om de rând și nu să aibă vreo funcție publică.
Iar eu vă voi aduce dovezi trainice pentru aceasta, nu vorbe, ci lucru-
rile pe care le prețuiți voi: fapte. Ascultați deci ce mi s-a întâmplat,
ca să știți că pentru nimic în lume nu m-aș abate de la dreptate de
teama morții, dar că, neabătându-mă, m-aș îndrepta totodată spre
pieire. O să vă spun lucruri mai de rând, ca la judecăți, dar sunt b
lucruri adevărate.

Eu n-am avut niciodată altă însărcinare publică în cetate, atenieni, dar membru al Sfatului[30] am fost; și s-a întâmplat să-i vină rândul la pritanie tribului nostru, Antiochis, atunci când voi ați vrut ca, pe cei zece generali care n-au adunat trupurile celor morți în bătălia navală[31], să-i judecați laolaltă, călcând legea, după cum v-ați dat seama cu toții mai târziu. Dintre toți pritanii, numai eu m-am împotrivit să călcați legile și am votat împotrivă; și deși vorbitorii erau gata să mă acuze și să mă trimită în judecată, în timp ce voi strigați
și-i întărâtați, eu am socotit că trebuie să înfrunt primejdia de dra- c
gul legii și al dreptății, mai degrabă decât să vă țin partea vouă, care
voiați să dați hotărâri nedrepte, numai pentru că m-aș fi temut de
lanțuri sau de moarte.

Și acestea se întâmplau pe când în cetate era încă orânduirea democratică. Dar, după ce a venit oligarhia[32], cei treizeci ne-au chemat în Tholos[33], pe mine și pe alți patru, și ne-au poruncit să-l aducem

din Salamina pe Leon Salamineanul[34], ca să-l ucidă; după cum au dat multe porunci de acest soi și multor altora, vrând să-i compromită pe cât mai mulți. Însă eu, atunci, nu prin vorbă, ci prin faptă
d am arătat că nu-mi pasă de moarte nici cât negru sub unghie, dacă n-ar fi o vorbă cam necioplită, dar, să nu fac ceva nedrept și nelegiuit, de asta îmi pasă din plin. Căci pe mine acea cârmuire n-a reușit să mă înspăimânte, cât era ea de puternică, așa încât să fac ceva nedrept; ci, după ce am ieșit din Tholos, ceilalți patru s-au dus în Salamina și l-au adus pe Leon, iar eu, plecând de acolo, m-am dus acasă. Și poate că aș fi fost ucis din această cauză, dacă acea cârmuire n-ar fi căzut curând după aceea. Și pentru aceste lucruri există mulți martori. Credeți așadar că aș mai fi fost în viață atâta vreme,
e dacă m-aș fi îndeletnicit cu treburile publice și, purtându-mă cum se cade să se poarte un om de treabă, le-aș fi venit în ajutor celor drepți și, după cum se și cuvine, aș fi pus acest lucra mai presus de toate? Departe de asta, atenieni; și nici altcineva, oricine ar fi fost, n-ar fi rămas în viață. Însă pe mine mă veți găsi același om în tot
33 a cursul vieții, chiar dacă am avut o însărcinare publică, aceiași și ca simplu cetățean: unul care nu a îngăduit niciodată ceva împotriva dreptății, nimănui – nici altora și nici vreunuia dintre cei pe care acuzatorii îi numesc discipolii mei.

De fapt, profesor nu i-am fost nimănui; dar dacă cineva dorea
b să mă asculte vorbind și îndeletnicindu-mă cu ale mele, fie acela tânăr sau bătrân, eu n-am împiedicat niciodată pe nimeni. Și nici nu iau bani ca să vorbesc, nici nu tac dacă nu iau bani, ci stau la îndemână deopotrivă celui bogat și celui sărac, ca să mă întrebe și, dacă cineva vrea, să asculte ce spun și să-mi răspundă. Iar dacă vreunul dintre ei devine astfel om de treabă ori ba, nu e drept să fiu eu răspunzător de aceasta, de vreme ce nici n-am făgăduit vreodată învățătură cuiva și nici n-am învățat pe nimeni. Iar dacă cineva spune că a învățat vreodată de la mine sau a auzit între patru ochi ceva ce n-au auzit și toți ceilalți, să știți bine că nu spune adevărul.

Dar atunci de ce le-o fi plăcând unora să petreacă multă vreme
c cu mine? Ați auzit de ce, atenieni, căci v-am spus întreg adevărul: le place să asculte cum sunt puși la cercetare cei care par înțelepți,

dar nu sunt; de bună seamă nu e ceva lipsit de farmec! După cum
vă spun, acest lucru mi-a fost rânduit de Zeu, atât prin răspunsul
oracolului, cât și prin vise, ca și în orice chip în care a rânduit vreo-
dată voința divină câte unui om să facă ceva. Aceste lucruri sunt și
adevărate, atenieni, și ușor de dovedit. Căci, dacă eu îi stric pe unii
tineri, iar pe alții i-am și stricat, desigur că ar fi trebuit ca dintre ei, d
câțiva, ajunși oameni în toată firea, să-și dea seama că, pe când erau
tineri, eu i-am sfătuit de rău; iar acum, venind în fața judecății, ar
fi trebuit să mă acuze și să se răzbune pe mine. Iar dacă ei n-ar fi vrut,
s-ar fi cuvenit ca unele rude ale lor, frați, părinți sau alți oameni
apropiați, să-și amintească și să se răzbune, dacă tinerii înrudiți cu
ei ar fi suferit vreun rău din partea mea. Și chiar văd că sunt de față
aici mulți dintre ei; întâi de toate iată-l pe Criton[35], de vârsta mea și e
din același dem cu mine, tatăl lui Critobul acesta de aici, apoi Lysa-
nias din Sfettos, tatăl lui Aischines[36] aici de față; mai e și Antiphon
din Cephisios, tatăl lui Epigenes; iar alții sunt oameni ai căror frați
au ajuns să aibă aceleași preocupări, Nicostratos al lui Theozotides,
fratele lui Theodot[37] – căci Theodot însuși a murit, așa că nu mai
poate cere nimic – și Paralos al lui Demodocos, al cărui frate era
Theages; e aici si Adeimantos[38] al lui Ariston, fratele lui Platon
acesta de aici, și Aiantodor, frate cu Apollodor[39]. Și aș mai putea a 34
înșira pe mulți alții din rândul cărora trebuia mai degrabă să-și
aleagă Meletos un martor pentru cuvântarea sa; iar dacă a uitat,
atunci să-l aducă acum, eu îi dau voie, și să ne spună, dacă are de
spus ceva de acest fel. Dimpotrivă, cetățeni, veți afla că toți sunt
gata să-mi vină într-ajutor, mie care i-am stricat, mie care le-am
făcut rău rudelor lor, după cum spun Meletos și Anytos. Să zicem b
că aceia pe care i-am stricat ar avea vreun motiv să-mi vină într-aju-
tor: dar acești oameni neatinși de stricăciune, deja în vârstă, rude cu
ei, ce alt motiv ar avea să-mi vină într-ajutor, decât cel neocolit și drept,
și anume încredințarea că Meletos minte, iar eu spun adevărul?

Dar destul, atenieni; cele pe care le-aș avea de spus în apărarea
mea sunt cam acestea, sau, să zicem, altele cam la fel. Câte cineva
s-ar înfuria poate, amintindu-și că, în ce-l privește, chiar dacă a avut c
de dat o luptă mai ușoară decât aceasta, i-a rugat și i-a implorat pe

judecători cu multe lacrimi, aducându-și în fața lor, pentru a le stârni
cât mai multă milă, copiii, rudele, prieteni mulți; eu, în schimb, nu
voi face nimic din toate acestea, chiar dacă mi-e dat să înfrunt aici,
după cât se pare, primejdia de pe urmă. Poate că vreunul, cugetând
astfel, va fi mai înverșunat împotriva mea și, mâniat din aceste
d pricini, își va da votul sub îndemnul mâniei. Dacă există un astfel
de om printre voi – dar în ceea ce mă privește eu nu cred –, dacă
totuși există, mi se pare că îi voi vorbi ceea ce se cuvine spunându-i:
„Dragul meu, și eu am rude. După vorba lui Homer, nici eu nu m-am
născut dintr-un stejar sau dintr-o stâncă[40], ci din oameni, așa încât
am și eu rude, ba am și fii: trei la număr – unul deja adolescent, iar
doi, copii încă.[41] Totuși nu-l voi aduce aici pe nici unul dintre ei ca
să vă rog să mă achitați. De ce nu voi face așa ceva? Nu din trufie,
e atenieni, și nici din lipsă de respect față de voi; dacă mă port cu în-
drăzneală în fața morții sau nu e altă poveste; dar pentru bunul
renume și al meu, și al vostru și al cetății întregi, mi se pare că nu e
35 a frumos să fac un astfel de lucru la vârsta mea și având această faimă,
adevărată sau falsă, dar oricum o faimă încetățenită, cum că Socrate
se deosebește cu ceva de ceilalți oameni. Dacă aceia dintre voi care
par mai răsăriți fie prin înțelepciune, fie prin vitejie sau prin orice
altă virtute s-ar purta așa cum am spus ar fi un lucru rușinos, așa
cum am văzut de multe ori că unii, venind în fața judecății, deși
s-ar zice că e ceva de capul lor, fac totuși lucruri de necrezut, ca și cum
și-ar închipui că dacă ar fi condamnați la moarte li se va întâmpla
ceva îngrozitor; de parcă le-ar fi dat să fie nemuritori dacă nu i-ați
ucide voi; după mine, aceștia acoperă orașul de rușine, așa încât un
străin și-ar putea chiar închipui că tocmai atenienii cei mai deosebiți
b în virtute, aleși în posturi de conducere și în alte locuri de cinste,
nu se deosebesc întru nimic de femei. Iar aceste lucrări nici noi nu
trebuie să le facem, cetățeni ai Atenei (noi, cei despre care se crede
că însemnăm ceva, cât de cât), și, chiar dacă noi am fi în stare să le
facem, nu trebuie să ne lăsați voi; ci trebuie, dimpotrivă, să arătați
că mai degrabă îl veți condamna pe cel care joacă această jalnică
piesă de teatru și face orașul de râs decât pe cel care se poartă cu stă-
pânire de sine.

Pe lângă cele care privesc bunul renume, atenieni, nu mi se pare c
nici drept să te rogi de judecător și datorită rugăminților să scapi,
ci se cuvine să-l lămurești și să-l convingi. Căci doar nu e pus acolo
judecătorul ca să împartă dreptatea după bunul lui plac, ci ca să
judece; și el a jurat să nu țină partea cui i s-ar năzări lui, ci să facă
dreptate după lege. Așa că nici noi nu trebuie să vă deprindem a vă
călca jurământul, și nici voi nu trebuie să vă deprindeți; pentru că
astfel nici unii, nici alții n-am arăta zeilor evlavia cuvenită. Să nu
vă închipuiți deci, atenieni, că se cade să fac în fața voastră lucruri
despre care socotesc că nu sunt nici frumoase, nici drepte și nici d
cucernice, cu atât mai puțin – sfinte Zeus – tocmai acum când sunt
acuzat de impietate de acest Meletos. Căci e limpede că, dacă aș
încerca să vă conving și să vă silesc prin rugăminți pe voi, care vă
aflați sub jurământ, atunci v-aș învăța să nu credeți în zei și, apărân-
du-mă, cu adevărat m-aș acuza că nu cred în zei. Dar cu totul altfel
stau lucrurile; căci eu cred în zei, atenieni, ca nimeni dintre acuzato-
rii mei, și vă dau în grijă, vouă și Zeului, să judecați în privința mea
așa cum urmează să fie cel mai bine și pentru mine, și pentru voi.

II

Și ați votat împotriva mea, atenieni, eu nu sunt supărat, și aceasta e
din multe pricini; mai cu seamă că n-a fost ceva neașteptat pentru
mine, ci mă mir mai degrabă de numărul de voturi de fiecare parte; a 36
nu-mi închipuiam că va fi o majoritate atât de mică, ci mă așteptam
la una covârșitoare. Se pare însă că, dacă numai treizeci de voturi
ar fi ieșit altfel, eu aș fi fost achitat. După câte cred, de acuzația lui
Meletos am și fost achitat[42]; și nu numai că am fost achitat, dar e
cât se poate de limpede pentru oricine că, dacă n-ar fi venit aici și
Anytos și Lycon ca să mă acuze, el ar fi fost acum dator să plătească
amenda de o mie de drahme pentru că n-ar fi avut de partea lui nici
o cincime din voturi. b

Așadar acest om mă socotește vrednic de pedeapsa cu moartea.
Fie; eu însă ce pedeapsă să propun la rândul meu, atenieni? De bună

seamă pe cea care mi se cuvine. Cum adică? Ce mi se cuvine să sufăr sau să plătesc pentru acel lucru din cauza căruia, odată aflat, n-am mai avut în viață răgaz, ci am lăsat deoparte cele râvnite de mulțime – treburile bănești și rostul casei, însărcinarea de strateg, succesele oratorice în Adunare și tot felul de alte magistraturi, uneltiri și rivalități câte sunt în cetate, socotindu-mă prea cinstit ca să pot fi
c la adăpost dacă mă apuc de astfel de lucruri, și nu m-am dus acolo unde nu puteam fi de nici un folos nici vouă, nici mie însumi, ci, socotind că dacă mă duc la fiecare în parte îi fac cel mai mare bine, după cum spun, m-am îndreptat spre această îndeletnicite, apucându-mă să-l conving pe fiecare dintre voi să nu se îngrijească de lucrurile sale înainte de a se îngriji de sine – ca să devină cât mai bun și mai înțelept – și nici să nu să îngrijească de cele ce sunt ale cetății înainte de a se îngriji de cetatea însăși, și de toate celelalte – după
d aceeași rânduială. Așadar, ce mi se cuvine pentru că sunt un astfel de om? Ceva bun, atenieni, dacă trebuie într-adevăr judecat după vrednicie; și anume un bine care să mi se potrivească. Așadar, ce e potrivit pentru un om sărac și făcător de bine, care are nevoie de răgaz ca să vă îndemne? Nimic altceva nu e mai potrivit, atenieni, decât ca un astfel de om să fie hrănit în Pritaneu[43], cu mult mai potrivit decât să fie hrănit acolo un învingător olimpic, la călărie, la cursele
e cu cai pereche ori cu care grele. Pentru că acela vă face să vă *credeți* doar mulțumiți, dar eu vă fac să *fiți*; și el nu duce lipsă de hrană, iar eu duc lipsă. Așadar, dacă trebuie să mă osândesc la ceva după dreptatea cuvenită, la aceasta mă osândesc, să fiu hrănit în Pritaneu.

37 a S-ar putea ca, spunând aceasta, să vă par la fel cum v-am părut când vorbeam despre jeluiri și rugăminți, și anume trufaș; nu e așa, atenieni, ci lucrurile stau după cum urmează: sunt convins că eu nu fac rău nimănui, de bunăvoie, dar pe voi nu vă pot convinge de acest lucru, pentru că am vorbit unii cu alții doar puțină vreme;
b dacă și la voi ar fi fost, ca la alții, legea să nu se hotărască asupra vieții sau morții cuiva, după o singură zi de judecată, ci după mai multe, atunci cred că v-aș fi putut convinge; acum însă nu e ușor să respingi învinuiri grele în timp puțin. Convins fiind că nu fac nimănui nici o nedreptate, cu atât mai puțin am de gând să mă nedreptățesc pe

mine însumi recunoscând că sunt vrednic de pedeapsă și propunând vreun fel anume de pedeapsă. De ce m-aș teme? Să nu sufăr ceea ce Meletos cere împotriva mea, lucru despre care vă spun că nu știu nici dacă e un bine, nici dacă e un rău? Iar în schimb să aleg cele despre care știu bine că sunt rele, și la acestea să mă osândesc? La închisoare cumva? Ce nevoie am să trăiesc în închisoare, rob al puterii mereu reînnoite a Celor unsprezece?[44] Sau la amendă să mă c
condamn și să stau în lanțuri până ce voi plăti totul? Dar pentru mine ar însemna tot ceea ce v-am spus adineaori; pentru că n-am bani să plătesc. Atunci să mă condamn la exil? Probabil că ați primi. Mult ar mai trebui să țin la viață ca să fiu atât de lipsit de judecată încât să nu-mi dau seama: dacă voi, concetățenii mei fiind, n-ați putut răbda îndeletnicirile și vorbele mele, ci au devenit pentru voi d
prea apăsătoare și prea nesuferite, așa încât acum încercați să scăpați de ele, atunci cum să le suporte alții cu ușurință? Bineînțeles că nu le vor răbda, atenieni.

Frumoasă viață aș mai avea, de altfel, plecând în exil la vârsta mea, schimbând cetate după cetate și alungat de peste tot! Știu foarte bine că, oriunde m-aș duce, tinerii ar veni să mă asculte ca și aici. Dacă îi iau la goană, mă vor alunga și ei, convingându-i pe bătrâni s-o facă; dacă nu-i gonesc, mă vor alunga, în interesul tinerilor, părinții și rudele lor. e

Poate că ar spune cineva: „Plecând în exil, n-ai putea oare, Socrate, să trăiești în tăcere și liniște?" Acest lucru e cel mai greu să-l lămuresc unora dintre voi. Căci, dacă vă spun că asta ar însemna să nu mă supun Zeului și că de aceea îmi e cu neputință să stau liniștit, nu mă veți crede, socotind că-mi bat joc de voi; pe de altă parte, dacă a 38
vă spun că pentru un om e chiar cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute și despre celelalte lucruri cu privire la care m-ați auzit vorbind și supunându-mă pe mine și pe alții cercetării, în timp ce viața lipsită de această cercetare nu e trai de om, dacă vă spun toate acestea, mă veți crede cu atât mai puțin. Totuși așa stau lucrurile, cetățeni, dar să vă conving nu e ușor. Și în același timp nu m-am împăcat cu gândul să mă socotesc vrednic de vreo pedeapsă. Totuși, dacă aș avea bani, m-aș osândi să plătesc cât aș putea plăti, b

căci aceasta n-ar avea cum să-mi facă vreun rău; acum însă n-am bani, decât dacă ați fi dispuși să mă osândiți la cât aș fi eu în stare să plătesc. Poate că aș fi în stare să plătesc o mină de argint, așadar la atâta mă osândesc. Însă iată, cetățeni, că Platon și Criton și Critobul și Apollodor mă îndeamnă să mă osândesc la treizeci de mine și se pun chezași; deci mă condamn la atât; iar pentru bani veți avea acești chezași demni de încredere.

III

c Pentru că n-ați vrut să mai așteptați puțin, atenieni, aceia care vor vrea să defăimeze cetatea vă vor scoate nume rău și vă vor învinui că l-ați ucis pe Socrate, înțeleptul; căci înțelept mă vor numi, chiar dacă nu sunt, cei care vor voi să vă facă de ocară. Așadar, dacă ați mai fi așteptat puțin timp, dorința vi s-ar fi îndeplinit de la sine: vedeți doar că vârsta mea este înaintată, aproape de moarte.[45] Spun
d acestea nu pentru voi toți, ci pentru cei care au votat împotriva mea, osândindu-mă la moarte.

Tot pentru ei spun și acestea: poate veți crede, cetățeni, că eu am fost învins din lipsa unor argumente cu care să vă fi putut convinge dacă aș fi socotit că trebuie să fac și să spun orice ca să fiu achitat. Cu totul altfel stau lucrurile. Dintr-o lipsă am fost învins, dar nu de argumente, ci de cutezanță și de nerușinare, precum și pentru
e că n-am vrut să spun în fața voastră lucruri pe care v-ar fi fost poate plăcut să le auziți – să bocesc, să mă jeluiesc și să fac și să vorbesc multe alte lucruri nedemne de mine, după cum spun, lucruri pe care v-ați obișnuit să le auziți de la alții. Însă nici mai înainte n-am socotit că de teama primejdiei trebuie să mă port în chip nevrednic de un om liber, și nici acum nu-mi pare rău că m-am apărat în acest fel, ci mai degrabă aleg să mor apărându-mă astfel decât să trăiesc apărându-mă în felul acela; căci nici la judecată, nici în război, nici
39 a eu și nimeni altcineva nu trebuie să făptuiască asemenea lucruri, pentru a scăpa de moarte cu orice preț. Și în lupte devine adesea limpede că cineva ar putea scăpa de moarte aruncându-și armele și

apucându-se să se roage de cei care-l urmăresc; și există în orice primejdie multe alte chipuri de a scăpa de moarte, dacă cineva cutează să spună și să facă orice, însă *nu* acest lucru e greu, atenieni, să scapi de moarte, ci cu mult mai greu e să scapi de ticăloșie; căci fuge mai repede decât moartea. Și acum eu, ca unul mai greoi și mai bătrân, am fost prins de ceea ce fuge mai încet, în timp ce acuzatorii mei, b
oameni aprigi și iuți, au fost prinși de ceea ce fuge mai iute, de ticăloșie. Și acum eu plec de aici osândit de voi să plătesc cu viața, dar pe ei adevărul îi osândește ca vinovați de ticăloșie și nelegiuire; și eu îmi păstrez condamnarea, și aceștia. Poate că așa și trebuia să se întâmple și cred că toate sunt pe măsura fiecăruia.

Iar acum vreau să vă prorocesc vouă, celor care m-ați osândit; c
căci mă aflu într-adevăr în clipa în care oamenii obișnuiesc să prorocească, și anume atunci când se află în fața morții. Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteți la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea, mă jur pe Zeus, decât aceea la care m-ați osândit pe mine. Pentru că acum voi ați săvârșit aceasta în nădejdea că nu va mai trebui să dați socoteală de viața voastră. Se va întâmpla însă cu totul altfel, v-o spun. Vor fi mai mulți cei care vă vor cere socoteală, și anume aceia pe care acum
îi țineam eu în loc, însă voi nu v-ați dat seama; și vor fi cu atât mai d
aspri cu cât sunt mai tineri, și cu atât mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiți așadar că, ucigând oameni, veți opri pe cineva să vă mustre că nu trăiți drept, atunci nu judecați bine; căci această scăpare nu e tocmai cu putință și nici frumoasă nu e, ci aceea ar fi și cea mai frumoasă și cea mai ușoară, nu a-i pedepsi pe alții, ci a-ți da toată silința să fii cât mai bun tu însuți. Prorocind așadar acestea, îi părăsesc pe cei care m-au osândit.

În schimb cu cei care au votat pentru mine aș sta cu drag de e
vorbă despre ceea ce s-a întâmplat, până ce arhonții mai au treabă[46] și eu nu sunt încă dus acolo unde trebuie să merg la moarte. Așadar, mai rămâneți cu mine în acest răstimp, atenieni, căci nimic nu ne împiedică să stăm de vorbă între noi, câtă vreme mai avem voie. Pentru că îmi sunteți prieteni, vreau să vă arăt ce tâlc are ceea ce mi s-a întâmplat acum.

a 40

Într-adevăr, judecători (căci dacă vă numesc pe voi judecători, vă numesc pe bună dreptate), mi s-a întâmplat ceva minunat. Darul profetic obișnuit al daimonului, în tot timpul dinainte, îmi vorbea cât se poate de des și mi se împotrivea stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă eram pe punctul de a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac;
b acum însă a căzut asupra mea ceea ce vedeți și voi, ceva despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare; iar seninul Zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori când am ieșit din casă, nici când am venit aici, la judecată, nici cât timp am vorbit, orice aș fi fost pe punctul de a spune; și totuși altădată el mă oprise adeseori în plină vorbă; acum însă nu mi s-a împotrivit în nici un fel, față de nici o faptă și nici un cuvânt. Cum îmi explic acest lucru? Vă voi spune: ceea ce mi s-a întâmplat s-ar putea să fie un bine, și n-avem cum să ne facem o părere dreaptă toți care ne închipuim că moartea e un
c rău. În această privință am avut o dovadă puternică: nu se putea să nu mi se împotrivească somnul obișnuit dacă n-aș fi fost pe cale să fac un lucru bun.

Să ne gândim și altfel ce multă încredere putem avea că e vorba de un lucru bun. Moartea e una din două[47]: sau e ca și cum cel mort n-ar mai exista și n-ar mai simți nimic, sau, după cum se spune, înseamnă o schimbare și o mutare a sufletului din acest loc de aici
d în altul. Și dacă înseamnă lipsa oricărei simțiri și e ca somnul cuiva care n-ar vedea nimic, nici măcar un vis, atunci moartea ar putea fi un câștig minunat. Pentru că eu cred că dacă cineva ar trebui să aleagă o astfel de noapte în care a dormit atât de adânc, încât n-a avut nici un vis, să compare cu această noapte celelalte nopți și zile ale vieții sale și, cercetând, ar trebui să spună câte zile și nopți a petrecut în viața lui mai bine și mai plăcut decât această noapte, cred
e că acela, chiar dacă n-ar fi om de rând, ci însuși marele rege[48], ar găsi că sunt foarte puține la număr pe lângă celelalte zile și nopți. Prin urmare, dacă așa este moartea, eu spun că este un câștig; pentru că astfel timpul întreg nu pare mai lung decât o singură noapte.

Iar dacă a muri înseamnă să pleci de aici în altă parte și dacă sunt adevărate cele ce se spun – cum că acolo se află toți cei care au murit –, atunci ce alt bine ar putea fi mai mare decât acesta, judecători?

Dacă cineva, sosind în Hades, scăpat fiind de acești așa-zișijudecători, îi va găsi pe adevărații judecători despre care se spune că împart a 41
dreptatea acolo, pe Minos și Radamanthys, pe Eac[49], Triptolemos[50]
și alți eroi câți au fost oameni drepți în viața lor, oare ar fi urâtă acea
călătorie? Cu câtă bucurie ar primi oricare dintre voi să ajungă lângă
Orfeu, sau lângă Musaios[51], sau lângă Hesiod ori Homer? În ceea ce
mă privește, aș muri de bunăvoie de nenumărate ori dacă așa stau b
lucrurile, fiindcă mi-aș petrece minunat vremea acolo, întâlnindu-mă cu Palamede[52], și cu Aias al lui Telamon[53], și cu oricare altul
dintre cei vechi care a murit de pe urma unei judecăți nedrepte, și,
stând să pun pățaniile mele alături de ale lor, cred că n-ar fi lucru
lipsit de farmec; mai ales ar fi plăcut să-mi petrec timpul iscodindu-i
pe cei de acolo, cum am făcut cu cei de aici, și căutând să aflu care
dintre ei este înțelept și care își închipuie că este, fără să fie. Cu câtă
bucurie, o, judecătorii mei, ar primi cineva să-l cerceteze pe cel care
a condus la Troia oastea cea nenumărată[54], sau pe Odiseu, sau pe
Sisif, și i-am putea înșira și pe alții, fără de număr, bărbați și femei; c
să vorbești, să fii împreună cu ei acolo și să-i iscodești ar fi într-adevăr o fericire. De bună seamă că cei de acolo nu osândesc la moarte
pentru astfel de lucruri, pentru că și în celelalte privințe sunt mai
fericiți decât cei de aici și sunt și nemuritori pentru restul timpului,
dacă sunt adevărate cele ce se spun.

Dar și voi trebuie să aveți bune nădejdi în privința morții, judecătorii mei, și să vă dați seama de acest adevăr; pentru un om bun nu d
există nimic rău, nici în viață, nici în moarte, iar Zeul are grijă de
soarta lui; nici ceea ce se petrece cu mine nu e la întâmplare, ci e
limpede pentru mine că e mai bine să mor și să mă îndepărtez de
toate. De aceea semnul meu nu mi s-a împotrivit defel, iar eu nu
sunt câtuși de puțin mâniat pe cei care au votat împotriva-mi și nici
pe cei care m-au acuzat. Deși nu cu acest gând m-au acuzat și m-au
condamnat, ci crezând că-mi fac un rău; iar acest lucru e vrednic
de mustrare.

Numai atât vă mai cer: pe fiii mei, când vor ajunge în floarea e
vârstei, să-i pedepsiți, cetățeni, necăjindu-i la fel cum vă necăjeam
și eu pe voi, ori de câte ori vi se va părea că se îngrijesc fie de bani,

fie de altceva, mai mult decât de virtute; și ori de câte ori vor crede că e ceva de capul lor fără să fie nimic, să-i certați, cum vă certam eu, că nu-și dau osteneala pentru ce trebuie și își închipuie că sunt ceva, deși nu sunt buni de nimic. Și, dacă veți face așa, va însemna că v-ați purtat cura trebuie și cu mine, și cu fiii mei.

42 a Dar acum e timpul să plecăm; eu ca să mor, iar voi – ca să trăiți. Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare nu știe nimeni altcineva decât Zeul.

CRITON

Traducere, introducere și note de
MARTA GUȚU-MAFTEI

ALĂTURI DE APĂRAREA LUI SOCRATE, EUTHYPHRON, HIPPIAS maior *și* Hippias minor, Gorgias, Alcibiade *și altele, dialogul* Criton, *redactat probabil după* Apărarea lui Socrate *și înainte de* Gorgias[1], *face parte din scrierile de tinerețe ale lui Platon, grupate sub numele de dialoguri „socratice" Concepute ca discuții firești și întâmplătoare care se concentrează la un moment dat pe un subiect de natură etică – despre minciună, evlavie, datorie, curaj, prietenie –, aceste dialoguri evocă figura lui Socrate, construind totodată și un personaj literar, ilustrează metoda sa de investigare și sistemul său de demonstrație. Refutative și inductive în același timp, ele anunță procedee care vor fi amplificate în scrierile ulterioare, dar se diferențiază de acestea prin reproducerea directă a conversației dintre Socrate și un singur interlocutor, care dă și numele dialogului, prin limitarea ei la o singură teză morală, fără digresiuni largi și speculații filozofice mai înalte, prin echilibrul proporțiilor și simetria construcției literare. În aceste dialoguri care, independente unele de altele, contribuie*

1. C.F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839, pp. 473 și urm., citat după ed. E. Ferrai, *Platone, Il Critone*, Torino, 1941², „Introduzione", p. XIX, consideră că, alături de *Lahes* și *Protagoras*, *Criton* poate fi socotit un fel de introducere la *Gorgias*, precizare care ar contribui la datarea lui mai exactă.

fiecare în parte la cunoașterea virtuții – acea intraductibilă ἀρετή, normă ce trebuie să călăuzească orice activitate a omului –, nu există o continuitate, singura legătură între ele fiind stabilită prin prezența lui Socrate. Excepție fac Apărarea *și* Criton, *care, referindu-se ambele la un eveniment de tristă amintire – condamnarea la moarte a lui Socrate (399 î.Hr.) –, se prezintă ca momente succesive ale aceluiași subiect: procesul intentat de atenieni; deznodământul acestui proces, tragic pentru toți cei care trăiseră în preajma lui Socrate, îl vom afla în ultimele rânduri ale dialogului* Phaidon[1].

Criton, *a cărui acțiune se petrece cu trei zile înainte de moartea lui Socrate*[2], *se deschide pe neașteptate printr-o scenă plină de tensiune, într-o atmosferă apăsătoare: prietenul de o viață al lui Socrate*[3], *pătrunzând în închisoare înainte de mijirea zorilor, face o ultimă și disperată încercare să salveze viața acestuia. Începutul este dramatic și creează din primul moment un cadru aproape scenic în care atitudinea celor două personaje, Criton și Socrate, apare în evident contrast; patimii cu care Criton pledează pentru salvarea prietenului, înverșunării cu care el ține la viața acestuia, i se opune liniștea de netulburat a lui Socrate, o liniște care nu izvorăște atât dintr-o fire deosebită de cea a lui Criton, cât din principii deosebite, și mai ales din acel unic principiu, călăuză a vieții sale, conform căruia el știe că nu știe nimic.*

Așadar moartea nu poate să-l înfricoșeze, căci a se teme de ea ar presupune că știe ceva despre ea. O viață însă contrară unor principii despre care a ajuns să știe câte ceva ar fi de nesuportat. Și de vreme ce, pe de-o parte, încercarea lui Criton de a-și salva prietenul se înscrie în categoria faptelor „drepte–nedrepte", iar Socrate a ajuns să le pătrundă esența, iar pe de altă parte eforturile teoretice își pierd orice substanță în afara unor consecințe practice, discuția dintre cei doi prieteni va urmări să stabilească dacă a evita moartea și a accepta orice fel de viață constituie un act drept sau nedrept.

1. *Cf. Phaidon* 115 a–118 a.

2. Uciderea lui Socrate nu putea fi săvârșită înainte de întoarcerea theoriei de la Delos. Despre nava pe care era îmbarcată ambasada religioasă, *cf.* Plutarh, *Theseu* 23, și *Criton*, nota 3.

3. *Cf. Criton* nota 1.

Dialogul, oricât ar lăsa impresia unei conversații libere pe care Platon nu ar fi făcut decât s-o reproducă, urmează, în alcătuirea sa, tehnica literară proprie genului. După un scurt prolog (43 a–44 b) – care indică locul și momentul acțiunii, personajele și starea lor sufletească (ἦθος καὶ πάθος), care imprimă atmosfera de care se leagă și caracterul discuției –, urmează dezvoltarea propriu-zisă (πλοκή – 44 b–48 e), a cărei declanșare dialectică este marcată de propunerea insistentă prin care Criton încearcă să-și scape prietenul de la moarte (46 a).

Patetismului lui Criton, străduințelor sale de a fi cât mai convingător prin argumente variate – rugăminți, reproșuri, promisiuni –, i se opune luciditatea calmă a lui Socrate, care degajează din pledoaria prietenului său câteva concepte ce scot discuția din terenul particularului, al subiectivității și explică teoretic fermitatea refuzului său.

Atitudinea lui Socrate, construită pas cu pas sub ochii cititorului printr-o conversație alertă, reflectă concentrarea raționamentului său asupra a trei opoziții fundamentale.

Prima se referă la opinia publică nediferențiată – δόξα –, lipsită de o moralitate conștientă de sine, dar care reprezintă, după cum insistase Criton, legea nescrisă ce reglementează raporturile sociale și de care oamenii trebuie să țină seama, ba chiar să se teamă; ei i se opune, după părerea lui Socrate, judecata reală – λόγος –, izvorâtă dintr-un spirit ce se cunoaște pe sine și care distinge aparența de esența lucrurilor. De aici un al doilea raționament formulat de Socrate, construit pe opoziția „οἱ πολλοί – ὁ ἑπαΐων", conform căruia nu oricine este capabil să exprime un adevăr despre orice, ci numai cel care, prin exercitarea dialectică a rațiunii sale, a reușit să cunoască „ideea" lucrului, adică acea formă unică după care orice realitate este conformă cu ea însăși.[1] *Pentru Socrate adevărata cunoaștere înseamnă,*

1. *Cf. Criton* 47 a–d, 48 a; pasajul a suscitat interpretări variate ale comentatorilor. F. Schleiermacher, *Anmerkungen zu Kriton*[3], p. 306, citat de E. Ferrai, *op. cit.*, p. XVII, ca și M. Croiset, text și trad., vol. I, Paris, 1925, p. 223, consideră că adevărul ce se dezvăluie doar spiritelor care s-au ridicat la cunoașterea lui este un atribut esențial al divinității și îl identifică cu divinitatea însăși. G. Grote, în *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. I, London, 1865, p. 305, citat de E. Ferrai, *op. cit.*, p. XVII, afirmă că ideea exprimată aici s-ar acorda cu principiul lui Protagoras după care omul este

referindu-ne doar la acest dialog, dobândirea unor judecăți esențiale și reale despre ideea de bine, frumos, drept, formulate într-o accepție aproape sinonimică. Dar, după cum menționam mai sus, ele nu rămân teme de reflecție pură, ci își dovedesc realitatea ca norme de conduită practică. Prin urmare, ca ultimă treaptă a raționamentului său, Socrate limpezește semnificația noțiunii de „a trăi". Delimitarea se stabilește tot printr-o opoziție, – ζῆν – εὖ – ζῆν –, care opune conceptului de „a trăi pur și simplu", adică la întâmplare și fără norme morale statornice, pe cel de „a trăi conform ideii de bine", deci implicit a nu comite fapte nedrepte sau imorale[1]. *Un capitol care recapitulează pe scurt punctele esențiale ale discuției și care precizează sensul și sfera noțiunii „drept–nedrept" (48 e–49 e) face trecerea către deznodământul dialogului (λύσις, 49 e–54 c), care constituie totodată ultima parte a răspunsului lui Socrate. De abia acum este pusă în discuție propunerea lui Criton – evadarea din închisoare sau exilul voluntar – ca un caz particular care trebuie verificat dacă este sau nu conform cu principiul de dreptate. Dar cum acest principiu nu funcționează într-un spațiu și timp abstracte, ci în limitele precise ale πόλις-ului atenian și în raport cu legile lui, conduita în spiritul dreptății înseamnă conduita care respectă legile cetății.*

Aceeași normă – ὁμολογία – prin care se realizează pe plan individual unitatea dintre spirit și acțiune echilibrează, pe plan social, relația dintre stat și membrii acestuia. Termenul este frecvent și intenționat folosit de Platon în această ultimă parte și el desemnează deopotrivă cunoașterea și respectarea ideii de dreptate, acceptarea conștientă a convenției sociale care asigură totodată libertatea individuală. Existența cetățeanului nu este concepută în afara πόλις-ului căruia el îi aparține, astfel încât respectarea legilor cetății devine condiția esențială a vieții acestuia. Într-un

măsura tuturor lucrurilor. În majoritatea edițiilor consultate locul nu este deloc comentat.

1. Principiul după care nu trebuie săvârșită nici un fel de nedreptate și că cel ce cunoaște ideea de bine, frumos, drept trebuie să reacționeze întotdeauna conform cu această idee, fără să țină seama de cei care îl nedreptățesc, îi aparține probabil lui Platon. După Xenofon, *Memorab.*, II, 6, 35, Socrate nu s-ar fi deosebit, în această privință, de atitudinea comună în Antichitate conform căreia binele și răul trebuie plătite cu aceeași măsură.

moment în care individul se revolta împotriva supremației absolute a statului, în care doctrinele care puneau în primejdie solidaritatea civică câștigau teren, iar valoarea și esența legilor începeau a fi contestate[1], *Platon face din Socrate un apărător deliberat al supunerii cetățeanului față de rânduielile statului său. Forma în care este realizată această parte a dialogului nu mai este cea a discuției dialectice dintre cei doi prieteni, ci, folosind un procedeu retoric – așa-numita prosopopee (personificare) a legilor –, asistăm la inventarea unui rechizitoriu împotriva lui Socrate.*

Introducerea acestui procedeu dă o anume măreție și culoare scenică fragmentului, accentuează ideea de unitate, de echivalență dintre viața particulară și cea socială a cetățeanului adevărat. Această idee de unitate este scoasă în evidență și prin cele două planuri pe care este construită prosopopeea: primul se referă la legile umane, cel de-al doilea la legile divine. Îndatoririle cetățeanului nu dispar odată cu încetarea sa din viață; ele sunt veșnice, așa cum și legile sunt veșnice în oricare dintre lumi. Respectarea legilor înseamnă respectarea dreptății, căci legea este dreaptă prin natura ei, deci inviolabilă.

Un scurt epilog (54 d–e), care trimite la o imagine de la începutul dialogului, lasă impresia unei compoziții rotunde; este vorba de acel vis al lui Socrate prin care i se prevestea întoarcerea în țară.

Dincolo de aluzia literară evidentă[2], *introducerea visului și semnificația lui rămân, la început, destul de neclare; sensul său anticipativ se dezvăluie de-abia la sfârșitul dialogului, când înțelegem că reîntoarcerea prezisă și țara către care este gata să plece cu sufletul împăcat nu reprezintă altceva decât cetatea, ideală poate, în care esența legilor nu a fost denaturată, justețea lor nu a fost deformată prin abuzurile oamenilor.*

Deși redus ca proporții, ușor de urmărit prin claritatea tezei dezbătute și prin simplitatea construcției literare, dialogul Criton *a suscitat unele comentarii referitoare la motivul pentru care a fost compus. Conținutul dialogului justifică, măcar în parte, puncte de vedere diferite; el poate fi interpretat fie ca explicare a gestului lui Socrate*[3], *fie ca apologie a lui și a*

1. *Cf.* Xenofon, *Memorab.* I, 2, 40 și urm.
2. *Cf. Criton*, nota 7.
3. *Cf.* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, 1919, II, p. 55.

prietenilor[1], *fie ca discuție polemică între prieteni cu firi și păreri deosebite*[2]. *Ni se pare că cea mai justă și conformă cu atmosfera dialogului este interpretarea lui P. Friedländer, care îl consideră o demonstrație a libertății de opțiune*[3].

Ceea ce am reproșa totuși acestor interpretări este faptul că dialogul Criton *este analizat separat, fără referire la* Apărare. *Așa cum observam la începutul acestei note, ambele dialoguri, dincolo de discutarea și definirea unor concepte morale, evocă un eveniment tragic, a cărui amintire trebuia păstrată, iar Platon nu este unica mărturie. Atât* Apărarea, *cât și* Criton *ni se par mai degrabă izvorâte dintr-o dorință de restabilire a adevărului, din sentimentul responsabilității față de amintirea unui om care nu și-a dezmințit principiile și a rămas senin până în ultima clipă a vieții.*

Pe de altă parte nu trebuie pierdut din vedere faptul că, asemenea tuturor scrierilor platonice, Criton *are, pe lângă o intenție demonstrativ filozofică, și una artistică, că este și un dialog literar, că în interpretarea lui trebuie să se țină seama și de ficțiunea poetică. De aceea ni se pare că alegerea lui Criton ca interlocutor nu este întâmplătoare și faptul că el era cel mai vechi prieten și compatriot al lui Socrate nu este unica explicație.*[4] *După mărturiile altor autori*[5], *Aischines este cel care ar fi avut rolul lui Criton; în afară de el, toți ceilalți prieteni și chiar familia ar fi insistat adesea ca Socrate să accepte ieșirea din închisoare, dar refuzul său a fost constant și categoric.*[6] *Generalizând convorbiri repetate și diverse, Platon a alcătuit din răspunsul lui Socrate o discuție de principiu și l-a ales ca personaj literar pe Criton, socotindu-l cel mai potrivit cu momentul și natura dezbaterii. Firea și preocupările acestuia, pe care Platon le face să apară firesc în cursul discuției, sunt în contrast evident și intenționat cu chipul*

1. *Cf.* Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889, II, 1[4], p. 529, nota 2.

2. *Cf.* R. Harder, *Platos Kriton*, Berlin, 1934, p. 48, citat după P. Friedländer, *Platon*, Berlin, 1964, II, p. 316.

3. *Cf.* P. Friedländer, *op. cit.*, p. 156.

4. *Cf. Criton*, nota 1.

5. *Cf.* Xenofon, *Memorab.*, 23; Diog. Laert., II, 35, 60; III, 36.

6. *Cf. ibidem*, 23, 28; Val. Maximus, VII, 2.

în care ne apare Socrate; calmul și luciditatea lui se opun agitației și judecății practice a lui Criton, care, ca om de afaceri, prins în vălmășagul treburilor cotidiene, cântărește lucrurile după utilitatea lor imediată. Pe de altă parte, alegerea lui Criton ca interlocutor – personaj despre care știm sau aflăm în cursul acestui dialog că era prieten vechi și foarte devotat[1] *lui Socrate, că era iubit de către acesta cu acea dragoste trainică și indulgentă care îi unește pe oameni dincolo de caracterul și viața lor deosebită – îi dădea lui Platon libertatea de a construi nuanțat conversația: de la tonul fervent al rugăminților, devenite uneori reproșuri, ce caracterizează intervenția lui Criton, la cel precis, de o intransigență blândă, propriu lui Socrate. Intențiile literare ale alcătuirii dialogului nu se mărginesc la alegerea și caracterizarea personajelor, ci ele se vădesc și în procedee de compoziție cum ar fi: precizarea spațiului și a timpului, care sporesc dramatismul acțiunii, vorbirea personajelor. Discuția, la început precipitată și abruptă, este formulată în replici rapide, prin care cititorului îi sunt transmise gravitatea momentului și starea sufletească a interlocutorilor: „pledoaria" lui Criton lasă impresia unui monolog rostit pe nerăsuflate, cu fraze alcătuite într-o dezordine și asimetrie voite, menite să exprime tulburarea personajului; de-abia prin intervenția lui Socrate începe discuția dialectică clară care se înscrie pe făgașul ferm și ordonat al întrebărilor și răspunsurilor.*

Prosopopeea legilor, un dialog inclus în dialog, introduce un nou ritm și o nouă tonalitate frazei, imprimând fragmentului un aer de solemnitate gravă. Dar, ca pentru a modera cadențele retorice din acest pasaj și pentru a reveni la o conversație întreruptă, epilogul, șoptit ca o confesiune scurtă, pe un ton cald și plin de cumințenie, creează o impresie de seninătate, ne readuce în zorii, acum limpeziți, ai aceleiași dimineți.

BIBLIOGRAFIE LUCRĂRI SPECIALE: BETHE, E., „Platons Kriton", în: *Philologische Wochenschrift*, 1932, pp. 957–960 | COULTER, C.C., „Plato's Crito and Cicero's in Catilinam I", în: *The Classical Bulletin* (St. Louis), 1956, pp. 1–2 | DOENT, E., *Pindar und Platon, Zur Interpretation des Kriton*, WS IV, 1970, pp.

1. *Cf.* și Diog. Laert., II, 32, 20, care menționează că prietenia și admirația pentru Socrate l-ar fi determinat pe Criton să compună 17 dialoguri etice și o *Apologie a lui Socrate*, toate pierdute. Personajul mai apare și în *Phaidon* 115 b–d, pasaj care este reluat de Cicero, în *Tusc. disput.*, I, 53, 115.

52–65 | FOMME, A.W. *The Structure of Plato's Crito*, Greece and Rome, Oxford, 1958, pp. 45–51 | FREENBERG, N.A., „Socrate's Choice in the Crito", în: *Harvard Studies in Classical Philology (HSPh)*, LXX, 1965, pp. 45–82 | GUARDINI, R., *The Death of Socrates. An Interpretation of the Platonic Dialogues Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo*, Cleveland World, 1962 | MARCELLUSI, E., *Critone e l'angelo del Signore*, Chieti Marchionne, 1953 | PIOVANI, P., *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma, 1947 | SIGWART, G., „Platons Kriton in Klasse 7", în: *Unterricht und Forschung*, Stuttgart, 1933–1935, pp. 57–68
EDIȚII: CRON, C., *Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 1865[8], Einleitung, pp. 1–46 | DYER, L., *Plato Apology of Socrates and Crito*, Boston, 1885, Introduction, pp. 1–48 | FERRAI, E., *Platone, Il Critone*, Torino, 1941[2], Introduzione, pp. V–XXII.

[SAU *DESPRE DATORIE*, DIALOG ETIC][1,2]

SOCRATE CRITON

43 a SOCRATE Ce-i cu tine aici atât de devreme, Criton? Sau o fi târziu?

CRITON E foarte devreme.

SOCRATE S-a luminat de ziuă?

CRITON Abia mijesc zorile.

SOCRATE Și cum de s-a înduplecat paznicul închisorii să te lase să intri?

CRITON Am fost de-atâtea ori pe-aici, Socrate, încât mă știe bine; și-apoi, l-am îmbunat și eu cu ceva.

SOCRATE Spune-mi, ai venit chiar acum sau ești aici mai de mult?

CRITON Mai de mult.

b SOCRATE Atunci de ce nu m-ai trezit și-ai așteptat atâta, șezând lângă mine fără un cuvânt?

CRITON Îți spun drept, Socrate, nici eu n-aș fi vrut să stau de veghe atâta, îndurerat cum sunt, dar eram uimit văzându-te cât de lin dormi și dinadins nu te-am trezit, ca să-ți petreci aceste clipe cât

mai tihnit cu putință. De fapt te-am admirat adesea și mai înainte pentru firea ta, dar ca acum, de când cu nenorocirea aceasta, niciodată; o înduri cu atâta ușurință și seninătate!

SOCRATE Dar bine, Criton, cum mi-ar sta la anii mei să-mi pară rău că trebuie să mor? N-ar fi absurd?

CRITON Dragul meu Socrate, nenorociri ca aceasta se abat și asupra altora de seama ta și totuși vârsta nu le dă deloc detașarea de a-și primi cu resemnare soarta. c

SOCRATE E drept. Dar tot nu mi-ai spus de ce-ai venit așa devreme.

CRITON Ca să-ți aduc o veste tristă, greu de îndurat; tristă și greu de îndurat nu pentru tine, din câte văd, ci pentru mine și toți prietenii tăi; și poate pentru mine cel mai mult.

SOCRATE Ce veste? S-a întors de la Delos corabia?[3] d

CRITON Nu, încă nu, dar cred că va sosi astăzi din câte spun niște călători veniți de la Sunion[4] și care au lăsat-o acolo. Nu încape deci îndoială că are să sosească astăzi și că mâine, Socrate, viața ta va trebui să se sfârșească.

SOCRATE Întâmplă-se-ntr-un ceas bun, Criton. Așa vor zeii, așa să fie. Dar tot nu cred că va sosi azi.

CRITON Ai vreun motiv? a 44

SOCRATE Am, și-o să ți-l spun. Trebuie să mor a doua zi după sosirea corabiei, nu-i așa?

CRITON Magistrații[5] așa spun.

SOCRATE Bine, numai că eu, după cum spuneam, sunt convins că nu va sosi astăzi, ci mâine. Îți spun asta luându-mă după un vis pe care l-am avut în noaptea aceasta, puțin mai înainte[6]; așa că bine ai făcut că nu m-ai trezit.

CRITON Ce vis?

SOCRATE Se făcea că o femeie foarte frumoasă, înveșmântată în alb, venea spre mine și, chemându-mă, îmi spunea: „Socrate, tu în trei zile vei fi în țara mănoasă, în Ftia"[7]. b

CRITON Ciudat vis, Socrate.

SOCRATE Cred că e foarte limpede, Criton.

CRITON Prea limpede, mă tem. Dar mai bine ascultă-mi sfatul, Socrate, minunatul meu prieten, ascultă-mi-l cât mai este vreme și salvează-te; căci, dacă vei muri, pe lângă faptul că pierd un prieten cum n-am să mai am altul vreodată, am să mai am de îndurat și altă nenorocire, aceea că mulți care nu ne cunosc bine nici pe mine, nici
c pe tine vor crede că n-am făcut nimic ca să te salvez, deși, cu oarecare cheltuială, mi-ar fi stat în putere. Și ce reputație este mai rușinoasă decât să treci în ochii lumii drept un om care își pune averea mai presus decât prietenii? Cum o să creadă ei, cei mulți, că, în ciuda stăruitoarelor noastre îndemnuri, tu singur ai fost acela care ai refuzat să scapi de aici?

SOCRATE De ce să ne pese, bunul meu Criton, de părerea celor mulți? Oamenii cu judecată, singurii vrednici de luat în seamă, vor înțelege lucrurile așa cum s-au petrecut cu adevărat.

d CRITON E adevărat, Socrate; și totuși suntem nevoiți să ținem seama și de părerea celor mulți. Iată, chiar împrejurarea de față dovedește limpede că, dacă li se vorbește urât despre cineva, sunt în stare nu de un rău oarecare, ci, poate, de cel mai mare dintre toate.

SOCRATE Ce bine ar fi să fie așa, Criton. Dacă cei mulți ar putea fi în stare să facă răul cel mai mare, atunci ar fi în stare și de cel mai mare bine.[8] Dar ei nu sunt în stare nici de una, nici de alta: nimeni nu a devenit înțelept sau nu și-a pierdut înțelepciunea datorită lor; tot ce fac, fac la întâmplare.

e CRITON Să zicem că ai dreptate; spune-mi însă altceva, Socrate: nu-i așa că, refuzând să pleci din închisoare, te gândești la mine și la ceilalți prieteni ai tăi? Ori te temi poate că vom avea de suferit din pricina sicofanților[9], care ne vor acuza că te-am răpit, silindu-ne astfel să pierdem fie întreaga noastră avere, fie bani și poate chiar
45 a mai mult decât atât? Dacă de asta te temi, lasă grija asta la o parte; căci, ca să te salvăm, cred că suntem datori să înfruntăm primejdia aceasta și, dacă e nevoie, chiar una și mai mare. Te rog, ascultă-mă și fă cum spun.

SOCRATE O, Criton, sigur că sunt îngrijorat de toate acestea și de câte altele încă...

CRITON Dar crede-mă, n-ai de ce să te temi. La urma urmei cei dispuși să te salveze, scoțându-te de aici, nici nu cer prea mult; iar sicofanții știi și tu cât sunt de ieftini, nici pentru ei n-ar trebui bani prea mulți. Îți stă la îndemână tot ce am și cred c-ar fi de ajuns; dacă b
ție însă, din prietenie pentru mine, îți pare rău să-mi cheltuiesc averea, atunci să știi că străinii care se află aici sunt gata s-o facă; unul dintre ei, Simmias tebanul, are la el toți banii de care avem nevoie; nici Cebes n-ar precupeți nimic, și ca el mulți alții[10]. Așadar, repet, n-are rost ca făcându-ți astfel de gânduri să renunți la salvarea ta, nici să-ți faci o grijă din faptul că, așa cum spuneai la proces[11], odată plecat din Atena nu ți-ai mai găsi rostul. Vei fi bine primit pretutin- c
deni, oriunde te-ai duce. Dacă vrei să pleci în Tesalia[12], prietenii mei de acolo te vor trata cu cea mai mare stimă și te vor ocroti, astfel ca nimeni de acolo să nu-ți poată face vreun rău.

Și încă ceva, Socrate; mi se pare că nu ești îndreptățit să faci ceea ce ai de gând: să renunți de bunăvoie la o salvare care îți stă în putință; ba chiar aș zice că tu te străduiești să ajungi exact acolo unde s-ar fi străduit și chiar s-au străduit să te aducă dușmanii tăi, în dorința lor de a te nimici. Unde mai pui că, purtându-te astfel, îți trădezi, mă tem, și copiii[13]: în loc să îi crești și să-i educi, făcându-i d
oameni întregi, tu îi părăsești, lăsându-i la voia întâmplării. Vor avea parte, fără îndoială, de soarta obișnuită a orfanilor lipsiți de orice sprijin. Una din două: ori să n-ai copii, ori, dacă-i ai, să pătimești alături de ei, crescându-i și educându-i; tu însă pari să fi ales calea cea mai ușoară, când tocmai tu ar trebui s-o alegi pe cea pe care ar alege-o orice bărbat vrednic și plin de curaj, tocmai tu care susții sus și tare că preocuparea vieții tale întregi a fost virtutea. În ce mă e
privește, îmi este rușine, gândindu-mă și la tine și la noi, prietenii tăi, când îmi dau seama că vom lăsa tuturora impresia că tot ce s-a petrecut se datorează lașității noastre: și faptul că ai apărut în fața tribunalului, putând să nu apari, și faptul că procesul s-a desfășurat așa cum s-a desfășurat, și deznodământul acesta ridicol[14]; sunt sigur că toate acestea vor lăsa impresia că noi, ca niște lași și nemernici, a 46
am fugit de primejdie și nu te-am salvat, cum nu te-ai salvat nici tu însuți, deși, dacă eram cât de cât buni la ceva, puteam și aveam mij-

loace s-o facem. Gândește-te deci bine, Socrate, ca nu cumva nenorocirii să i se adauge rușinea, a ta și a noastră. Chibzuiește, deși nu mai e timpul să stai să chibzuiești, ci ar trebui să fii gata hotărât. Nu mai e de șovăit: totul trebuie îndeplinit în noaptea care urmează. Dacă mai zăbovim, totul devine zadarnic, nu mai e nimic de făcut. Te rog dar, Socrate, ascultă-mă și fă neapărat ce-ți spun.

b SOCRATE Dragul meu Criton, zelul tău ar fi demn de toată lauda dacă ar fi îmbinat cu un anume grad de dreptate; dacă nu, cu cât este mai mare, cu atât mă mâhnește mai mult. De aceea suntem datori să cercetăm dacă e bine sau nu să facem ce spui tu. Tu știi că eu, niciodată, nu m-am lăsat convins decât de rațiunile care, după o examinare atentă, s-au dovedit a fi cele mai bune. Or, nu pot dezminți acum principiile pe care le-am invocat altădată numai pentru că mi s-a întâmplat ce mi s-a întâmplat; dimpotrivă, pot să spun că pentru mine ele au rămas neschimbate și că le prețuiesc ca și înainte;
c iar dacă, în împrejurarea de față, nu vom putea formula altele mai bune, atunci poți să fii convins că n-ai să-mi zdruncini hotărârea chiar dacă ar căuta să ne sperie ca pe niște copii, copleșindu-ne cu închisori, execuții și confiscări. Și atunci care ar fi felul cel mai chibzuit de a judeca lucrurile? Ce-ar fi să ne întoarcem întâi la ce ai spus tu în legătură cu părerile oamenilor? Oare e adevărată, în toate împrejurările, afirmația că de unele păreri trebuie să ținem seama, iar
d de altele nu? Sau a fost adevărată doar înainte de condamnarea mea[15], iar acum se dovedește că a fost făcută doar așa, într-o doară, de dragul vorbei, și că de fapt nu era decât o joacă și-o pălăvrăgeală? Ceea ce vreau eu, Criton, este să vedem împreună dacă, în raport cu împrejurarea de față, afirmația de atunci rămâne pentru mine adevărată sau nu, dacă ne luăm ziua bună de la ea sau îi păstrăm credință. Dacă nu mă înșel, oamenii care nu vorbesc doar ca să vorbească au susținut de fiecare dată cam ce spuneam și eu adineaori, și anume că, dintre părerile oamenilor, unora trebuie să le acordăm
e importanță, altora nu. Gândește-te bine, nu crezi că e foarte adevărat? Doar tu, pe cât intră în firea lucrurilor omenești, nu ești amenințat să mori mâine, și deci situația în care mă aflu eu acum n-are cum să-ți descumpănească judecata. Gândește-te deci: nu ți se pare

întemeiată afirmația că nu toate părerile oamenilor trebuie prețuite, a 47
ci unele da, altele nu? Ce zici? Nu e adevărat?

CRITON Ba da.

SOCRATE Și nu crezi că trebuie prețuite cele bune, iar cele rele nu?

CRITON Așa cred.

SOCRATE Și nu sunt oare bune cele ale oamenilor cu minte și rele ale celor fără minte?

CRITON Cum altfel!

SOCRATE Să vedem acum în ce fel s-a ajuns la aceste afirmații. b
Cineva care practică temeinic gimnastica ține oare seama de lauda, critica și judecata oricărui om sau numai de ale aceluia care este medic sau pedotrib?

CRITON Numai de ale aceluia.

SOCRATE Atunci el trebuie să se teamă numai de critica aceluia și trebuie să se bucure numai de laudele lui, nu de ale altora.

CRITON Desigur.

SOCRATE Prin urmare el trebuie să se comporte, să se antreneze și chiar să mănânce și să bea numai după sfatul cunoscătorului și specialistului, și nu după al tuturor celorlalți.

CRITON Așa este.

SOCRATE Bine. Dar dacă, așa stând lucrurile, el nu ascultă de c
părerea lui și îi nesocotește laudele, prețuind în schimb vorbele celor mulți și nepricepuți, oare nu îi va merge rău?

CRITON Cum să nu!

SOCRATE Dar răul acesta în ce constă? La ce duce și ce anume primejduiește în cel ce nu ascultă?

CRITON Trupul, de bună seamă, căci pe el îl vatămă.

SOCRATE Întocmai. Și nu urmează oare că așa se întâmplă și cu toate celelalte lucruri, pe care nu le mai înșirăm acum, deci și cu ceea ce este drept și nedrept, urât și frumos, bine și rău, adică tocmai cu obiectul deliberării noastre? Trebuie oare să ascultăm și să ne te- d
mem de părerea celor mulți sau de cea a unui singur om, dacă el e cel ce se pricepe cu adevărat? Și, în acest caz, oare nu ne vom rușina și nu ne vom teme de el mai mult decât de toți ceilalți laolaltă? Iar dacă nu îl vom urma, nu vom corupe oare și nu vom pângări acea parte

din noi care ar fi putut deveni mai bună prin respectarea binelui, dar s-a pierdut prin nerespectarea lui?[16] Sau poate asta nu contează?

CRITON Ba dimpotrivă, Socrate, cred că tocmai asta contează.

SOCRATE Să mergem mai departe: dacă, urmând părerea unui nepriceput, distrugem ceea ce ar fi putut deveni mai bun printr-un regim sănătos, dar a fost stricat printr-unul nesănătos, mai merită oare să trăim cu acea parte din noi vătămată? De trup vorbim, nu-i așa?

e CRITON Da, de trup.

SOCRATE Și merită să trăim cu un trup chinuit de suferință și bolnav?

CRITON Hotărât, nu.

SOCRATE Atunci crezi că merită să trăim dacă s-a alterat în noi acea parte pe care nedreptatea o înjosește și dreptatea o înalță?[17] Sau poate partea aceasta a ființei noastre, indiferent cum îi spunem, sensibilă la dreptate și la nedreptate, are în ochii noștri mai puțin preț
48 a decât trupul?

CRITON Hotărât, nu.

SOCRATE Prin urmare acea parte este superioară corpului.

CRITON Cu mult.

SOCRATE Deci, dragul meu, nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulți, ci de ceea ce va spune cel care știe ce este drept și ce este nedrept, de el singur și de adevărul însuși.[18] Așadar, vezi de la bun început că, îndemnându-mă să țin seama de părerea mulțimii în privința a ceea ce este drept, frumos și bun sau dimpotrivă, mă îndrumai pe un drum greșit. Pe de altă parte, cineva ar putea foarte bine obiecta că mulțimea are puterea să ne trimită la moarte, nu-i așa?

b CRITON Fără îndoială, Socrate.

SOCRATE Așa cred și eu. Numai că, bunul meu prieten, asta nu schimbă nimic din ce am stabilit mai sus.[19] Și acum mai gândește-te la ceva: rămâne pentru noi adevărat sau nu că a trăi conform binelui trebuie să fie mai presus de a trăi pur și simplu?

CRITON Rămâne adevărat.

SOCRATE Și rămâne oare adevărat sau nu că a trăi conform binelui este unul și același lucru cu a trăi frumos și drept?

CRITON Rămâne.

SOCRATE Deci, dacă până aici suntem de acord, trebuie să cercetăm dacă încercarea mea de a fugi de aici fără îngăduința atenienilor c
este un lucru drept sau nu. Dacă ne va părea drept, vom încerca; dacă nu, vom renunța. Iar cât privește gândurile tale despre bani, reputație, creșterea copiilor, ia seama, Criton: este tocmai felul de a gândi al acestei mulțimi care trimite cu mare ușurință un om la moarte și care apoi, dacă i-ar sta în putere, l-ar reînvia cu aceeași nesăbuință. Dar noi, de vreme ce așa rezultă din raționamentul nostru, nu trebuie să cercetăm nimic altceva decât ceea ce am spus adineaori și anume dacă, dând celor ce mă vor scoate de aici bani și alte dovezi de recunoștință, vom săvârși un lucru drept, atât ei, cât și noi, sau dacă, d
procedând așa, nu cumva comitem ceva nedrept. Dacă se va dovedi că săvârșim un lucru nedrept, nu va trebui să ținem seama nici de moarte, nici de orice altă suferință rezultând din acceptarea situației de acum, ci numai de primejdia de a săvârși un lucru nedrept.

CRITON Pare să fie așa cum spui tu, Socrate; atunci ce să facem?

SOCRATE Să chibzuim, prietene, împreună și, dacă ai să-mi faci vreo obiecție, fă-o, și am să țin seamă de ea; dar, dacă nu, renunță de pe acum, dragul meu, să-mi tot repeți că trebuie să evadez. Căci, e
ca să consimt să fac asta, țin foarte mult să mă convingi cu argumente. Așadar gândește-te dacă ești de acord cu principiul discuției noastre[20] și încearcă să răspunzi la ceea ce te voi întreba, din adâncul a 49
convingerii tale.

CRITON Voi încerca, desigur.

SOCRATE Admitem oare că nu trebuie în nici un fel să săvârșim cu bună știință o nedreptate? Sau putem crede că într-un anume fel ne e îngăduit s-o săvârșim, iar în altul nu? Ori poate admitem – așa cum am căzut de acord adesea, și mai de mult [și adineaori][21] – că săvârșirea unei nedreptăți nu este, în nici un fel, nici ceva bun, nici ceva frumos? Să se fi spulberat oare în aceste puține zile toate vechile noastre convingeri dobândite împreună? Am putut noi, Criton, la b
anii noștri, bătrâni cum suntem, să ne amăgim atâta vreme cu credința că discutăm serios, când de fapt noi eram aidoma unor copii? Sau poate totuși ce ne spuneam noi pe atunci rămâne adevărat mai

presus de orice, indiferent dacă mulțimea spune așa sau altfel și indiferent dacă trebuie să trecem prin încercări mai grele sau mai ușoare, ca aceea de acum, și anume că pentru acela care săvârșește o nedreptate aceasta este, fără excepție, ceva rău și înjositor? Ce crezi, admitem acest lucru sau nu?

CRITON Îl admitem.

SOCRATE Așadar, nedreptatea nu trebuie săvârșită cu nici un chip.

CRITON Nu, cu nici un chip.

SOCRATE Atunci trebuie să admitem că, dacă cineva a fost nedreptățit, nu se cuvine ca el să răspundă printr-o nedreptate, așa cum cred cei mulți, de vreme ce nedreptatea nu trebuie săvârșită cu nici un chip.

c CRITON Așa se pare.

SOCRATE Dar răul, ce crezi, Criton, trebuie să-l săvârșim sau nu?

CRITON Fără îndoială nu, Socrate.

SOCRATE Dar să răspunzi la rău prin rău, așa cum cred cei mulți, de vreme ce răul nu trebuie făcut cu nici un chip, este oare un lucru drept sau nu?

CRITON Nu este deloc drept.

SOCRATE De bună seamă, fiindcă între a face rău cuiva și a săvârși o nedreptate nu este, pare-se, nici o deosebire.

CRITON Așa e.

SOCRATE Prin urmare nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău, orice ți-ar face cineva. Dar ia seama, Cri-
d ton, să nu accepți aceste principii dacă nu crezi cu adevărat în ele. Știu bine că sunt și vor rămâne mereu puțini oamenii care să gândească în felul acesta. Iar cei care gândesc așa nu iau aceleași hotărâri cu cei care gândesc altfel, ba chiar, uitându-se unii la hotărârile celorlalți, ajung în mod inevitabil să se disprețuiască reciproc[22]. De aceea, gândește-te bine dacă ești de acord cu mine, dacă crezi și tu ceea ce cred eu și dacă admitem ca principiu[23] al discuției noastre faptul că este la fel de nelegitim să săvârșești o nedreptate, să răspunzi printr-o nedreptate celui care te-a nedreptățit sau să faci rău din răzbunare celui ce ți-a făcut rău. Or, poate ești și tu de altă părere și nu admitem același principiu? Eu cred în acest principiu și

cred în el acum la fel ca altădată. Tu însă, dacă nu-l mai accepți, spune-mi, lămurește-mă; iar dacă da, atunci ascultă ce decurge din el. e

CRITON Îl accept, desigur, și sunt de acord cu tine; te ascult.

SOCRATE Iată deci ce decurge; sau mai bine nu, să te întreb: când ai recunoscut față de cineva că un lucru este drept, trebuie să faci acel lucru sau trebuie, înșelând, să te porți altfel?

CRITON Trebuie să-l faci.

SOCRATE Atunci ia seama ce urmează de aici. Dacă plecăm de aici fără consimțământul Cetății, oare nu cumva facem rău tocmai a 50 cui s-ar cuveni mai puțin? Mai suntem oare consecvenți cu ceea ce am admis că e drept? Sau nu?

CRITON Sunt întrebări la care nu pot să-ți răspund, Socrate, nu le înțeleg.

SOCRATE Ia gândește-te așa. Închipuie-ți că, în clipa în care am fi gata să evadăm[24] de aici (n-are importanță cum numim fapta), ni s-ar înfățișa Legile și Cetatea[25] și ne-ar întreba: „Spune-ne, Socrate, ce ai de gând să faci? Prin fapta pe care o pui la cale, crezi tu că faci altceva decât să lucrezi, atât cât atârnă de tine, la pieirea noastră, a Legilor și a întregii Cetăți? Sau îți închipui cumva că mai poate dăi- b nui fără să se prăbușească o cetate în care sentințele date nu mai au nici o putere, ci își pierd autoritatea și efectul prin voința unor persoane private?" Ce vom răspunde, Criton, la aceste întrebări și la altele ca acestea? Căci s-ar putea invoca, mai ales de către apărătorul ei oficial[26], o mulțime de argumente în apărarea acestei legi pe care noi o încălcăm și care cere ca hotărârile date să-și păstreze întreaga lor putere. Ce le vom spune? Le vom răspunde oare: „Cetatea c ne-a făcut o nedreptate, a dat o sentință greșită"?

CRITON Da, Socrate, sigur că așa le vom răspunde!

SOCRATE Dar dacă Legile ar spune: „Bine, Socrate, asta ne-a fost înțelegerea? N-am căzut noi de acord să respecți orice hotărâre a Cetății?" Iar dacă, la vorbele acestea, ne-am arăta mirați, s-ar putea prea bine să stăruie așa: „Nu te mira, Socrate, de ce-auzi, ci mai bine răspunde-ne, că doar e obiceiul tău să pui întrebări și să aștepți răspunsuri. Ia spune, cu ce ne-am făcut vinovate, noi și Cetatea, față d de tine, de cauți să ne pierzi? Nu noi te-am adus pe lume? Nu prin

mijlocirea noastră a luat tatăl tău pe mama ta și ți-au dat viață? Spune-ne deslușit: au vreun cusur în ochii tăi acelea dintre noi care consfințesc căsătoria?" „Nici un cusur", ar fi răspunsul meu. „Atunci poate nu ești mulțumit de legile după care ai fost și tu crescut, privitoare la creșterea și educația copiilor? Oare nu statorniceau ele un lucru bun poruncindu-i tatălui tău să te învețe muzica și gimnas-
e tica?"[27] „Ba da", le-aș spune eu. — „Atunci, după ce te-am adus pe lume, după ce te-am crescut și te-am instruit, poți tu pretinde că nu ești, laolaltă cu părinții și strămoșii tăi, odrasla și supusul nostru?[28] Și, dacă e așa, crezi oare că ai aceleași drepturi față de noi ca și noi față de tine, că ești îndreptățit să te porți cu noi cum ne purtăm noi cu tine? Vasăzică n-aveai aceleași drepturi cu tatăl tău sau cu stăpânul tău, dacă ai avut vreunul; nu puteai să-i faci ceea ce-ți făcea
51 a el, nici să-i răspunzi când te ocăra, nici să-l lovești când te lovea și așa mai departe. Și să-ți fie îngăduite toate acestea față de țara ta și de legile ei? Astfel, când noi vrem să te dăm pieirii, socotind că așa este drept, te crezi îndreptățit la rândul tău să ne dai pieirii, atât cât atârnă de tine, pe noi, legile, și țara ta? Și poți susține, sub pretext că ești un om cu adevărat dedicat binelui, că, făcând așa, faci un lucru drept? Oare ai ajuns atât de înțelept, încât să nu-ți dai seama că țara este mai presus de tatăl tău, și de mama ta, și de toți strămoșii tăi: mai vrednică de respect, mai augustă și mai sfântă? Că ea cântărește mai greu atât în ochii zeilor, cât și în ochii oamenilor cu jude-
b cată bună? Că trebuie, mai mult decât pe tatăl tău, să o respecți, să n-o înfrunți și să-i faci pe plac chiar când e aspră cu tine; înduplecând-o dacă poți și, dacă nu, făcând ce-ți poruncește, răbdând fără murmur orice suferință: să fii bătut, să fii închis, să pleci la război, unde te așteaptă rănile sau moartea? Da, toate acestea trebuie făcute, căci binele constă în săvârșirea lor: să nu te dai bătut, să nu te retragi,
c să nu-ți părăsești rândul, ci în război, la tribunal, pretutindeni, să faci ceea ce îți poruncește Cetatea sau patria. Iar dacă nu, să-i arăți, convingând-o, unde stă dreptatea. Căci nu e oare o nelegiuire să folosești violența față de mama sau de tatăl tău și cu atât mai mult față de patria ta?" Ce vom răspunde la aceste vorbe, Criton? Vom da dreptate Legilor, sau nu?

CRITON Eu cred că le vom da dreptate.

SOCRATE „Deci, Socrate, ar putea continua Legile, dacă spusele noastre sunt adevărate, gândește-te că nu e drept să te porți cu noi așa cum ești pe cale s-o faci. Căci noi, care te-am adus pe lume, te-am crescut și te-am educat, care v-am făcut părtași, pe tine și pe toți ceilalți cetățeni, la tot binele de care suntem în stare, tot noi pro- d
clamăm că orice atenian este liber ca – după ce a intrat în rândul cetățenilor[29] și ne-a cunoscut pe noi, Legile, precum și rânduielile cetății – să plece oriunde, cu tot ce are, dacă nu îi suntem pe plac. Nici una dintre noi, Legile, nu stă în calea nimănui și nu oprește pe nimeni să se ducă unde vrea: dacă vreunul dintre voi, cetățenii, nu se împacă cu noi și cu Cetatea, e liber să plece într-o colonie sau să se strămute ca metec[30] în altă cetate, luând cu sine tot ce e al său. e
Pe acela însă care, văzând în ce chip împărțim dreptatea și, în- deobște, cum gospodărim Cetatea, rămâne aici, îl considerăm obligat, prin însuși faptul rămânerii lui, să asculte toate poruncile noastre, iar dacă nu li se supune, îl socotim de trei ori vinovat: pentru că ne nesocotește pe noi, care i-am dat viață, pe noi care l-am crescut și, în sfârșit, pentru că, deși a acceptat de bunăvoie autoritatea noastră, el nici nu i se supune, nici nu se străduiește să ne convingă că s-ar putea să fi greșit. Și asta cu toate că noi nu-i impunem cu brutalitate a 52
hotărârile noastre, ci doar i le propunem, lăsându-i libertatea să aleagă între a ne îndupleca prin convingere sau a ne da ascultare: dar el nu face nici una, nici alta. Iată la ce învinuiri te expui, Socrate, dacă duci la capăt ceea ce ai de gând; și tu mai mult decât oricare altul." — „Dar pentru ce?" ar fi să întreb eu. Iar ele mi-ar răspunde cu asprime – și pe drept cuvânt – spunându-mi că eu, mai mult decât orice alt atenian, sunt legat prin înțelegerea încheiată cu ele. Și probabil că ar continua: „Avem dovezi temeinice, Socrate, că și b
noi, și Cetatea îți eram pe plac; căci tu, mai mult decât toți ceilalți atenieni, nu ai fi rămas neclintit în Atena dacă nu ți-ar fi plăcut aici mai mult decât oriunde; tu nu ai plecat din cetate nici măcar pentru a asista la jocuri – ai fost o singură dată la Istm[31], lipsind de aici doar când a trebuit să iei parte la campanii militare[32]; și nici n-ai călătorit, așa cum face toată lumea, nu te-a împins curiozitatea să cunoști

c alte cetăți sau alte legi[33], ci te-ai mulțumit cu noi, legile de aici, și cu Cetatea asta, care ți-a fost atât de dragă, încât noi, Legile ei, îți păream minunate și ai consimțit să trăiești ca cetățean sub autoritatea noastră și ai trăit aici și ai făcut copii. Și încă ceva: în timpul procesului aveai putința, dacă ai fi vrut[34], să obții o condamnare la exil și să faci atunci, cu voia Cetății, ceea ce te pregătești să faci acuma fără voia ei. Numai că pe atunci te lăudai că nu te superi dacă trebuie să mori și, sunt chiar cuvintele tale, că preferi exilului moartea. Iar acum vorbele rostite atunci nu te fac să roșești, nu-ți mai pasă de noi,
d încerci să ne dai pieirii, purtându-te ca sclavul cel mai nemernic[35]. Acuma vrei să fugi, nesocotind învoiala dintre noi și legământul de a trăi potrivit rânduielilor noastre. Mai ales la aceasta să ne răspunzi: spunem sau nu adevărul când afirmăm că ai consimțit, în faptă, nu în vorbă, să trăiești potrivit rânduielilor noastre?" Ce am putea răspunde, Criton, la asta? Ce altceva decât că au dreptate?

CRITON Suntem siliți, Socrate, să le dăm dreptate.

SOCRATE „Ce altceva faci tu acum, vor spune ele mai departe, decât să calci învoiala dintre noi și legământul tău de a ne respecta? Un legământ pe care nu l-ai făcut nici silit, nici înșelat, nici nevoit
e să iei o hotărâre în pripă. Doar ai avut un răgaz de șaptezeci de ani în care erai liber să pleci de-aici dacă nu-ți eram pe plac și dacă învoiala noastră ți se părea strâmbă. Dar tu n-ai preferat nici Lacedemona, nici Creta, despre care nu pierdeai nici un prilej să spui că au legi foarte bune[36], și nici o altă cetate greacă sau barbară, și n-ai
53 a ieșit din Atena nici cât ies șchiopii, orbii sau ceilalți infirmi; într-atât ție, mai mult decât oricărui alt atenian, ți-a fost pe plac această cetate și, nu încape îndoială, și legile ei. Căci poate să-i fie pe plac cuiva o cetate, dar nu și legile ei? Iar acum să nu mai respecți învoielile noastre? Nu, Socrate, le vei respecta dacă vrei să ne dai ascultare și nu te vei face de râs plecând din Cetate. Gândește-te bine: dacă îți calci legământul și te abați de la una dintre prescripțiile noastre, îți vei aduce ție vreun folos sau prietenilor tăi? În ce-i privește, ei
b vor risca să fie exilați, pierzându-și și ei Cetatea, sau să-și piardă averea; asta e destul de sigur. Cât despre tine, să presupunem mai întâi că te vei adăposti într-una din cetățile vecine, Teba[37] sau Megara[38]

(care au, amândouă, legi foarte bune[39]); pentru cei de acolo sosirea ta va însemna sosirea unui dușman al constituției lor și toți cei ce veghează asupra cetății te vor privi cu neîncredere, socotindu-te un stricător de legi; iar judecătorilor de aici le vei întări convingerea că c
te-au condamnat pe drept, căci cel care strică legile poate cu atât mai mult să-i strice atât pe tineri, cât și pe oamenii cu slabă judecată. Și ce-ai să faci atunci? Ai să fugi de cetățile care au legi drepte și de oamenii care duc o viață bine orânduită? Dar va mai fi aceea pentru tine o viață vrednică de-a fi trăită? Sau poate totuși te vei duce la ei și vei avea obrazul să le vorbești... dar ce să le spui oare? Ce spuneai și aici, că pentru oameni lucrul cel mai prețios sunt virtutea, dreptatea, ordinea și legea? Și nu crezi oare că, din partea lui Socrate, o d
astfel de purtare va părea mai mult decât urâtă? Nu se poate să nu crezi. Dar nu, să zicem că, ducându-te departe de locuri ca acestea, ai să ajungi tocmai în Tesalia, la prietenii lui Criton; acolo înflorește neorânduiala, stricăciunea[40] și poate-or să te asculte cu plăcere când le vei povesti ce caraghioasă a fost fuga ta din închisoare, cum ți-ai schimbat înfățișarea, punând pe tine o sarică de piele[41] sau cine știe ce alte straie de fugar. Și crezi că n-o să se găsească nici acolo nimeni care să te mustre că tu, un bătrân cu zile numărate, te-ai încumetat e
să te agăți cu-atâta rușinoasă lăcomie de viață, încât să încalci legile cele mai înalte? Ori, poate, dacă nu vei supăra pe nimeni, o să fii lăsat în pace; dar, dacă totuși ai s-o faci, Socrate, câte vorbe umilitoare pentru un om ca tine îți va fi dat să auzi. Cum vei trăi? Te vei băga sub pielea unuia și-a altuia, răbdându-i bunul-plac? Și ce-ai să faci acolo, în Tesalia, decât să stai pe la ospețe, ca și cum de asta te-ai fi dus până acolo: să iei masa? Și-atunci cum rămâne cu vestitele-ți vorbiri despre dreptate, despre virtute în întregul ei? Dar poate ai să zici că vrei să trăiești de dragul copiilor, ca să-i crești și să-i educi. a 54
Dar cum? Îi vei lua cu tine în Tesalia, să-i crești și să-i educi acolo, nelipsindu-i nici de marele folos de-a fi făcut din ei niște străini?[42] Sau poate n-o să-i iei cu tine; și atunci, rămași aici, crezi că vor fi crescuți și educați mai bine, chiar dacă tu nu ești lângă ei, dar ești încă în viață? Căci de bună seamă prietenii tăi se vor îngriji de ei. Și crezi că o vor face doar dacă pleci în Tesalia, iar dacă pleci la Hades[43]

nu? Ba da, nu-ncape îndoială, dacă e ceva de capul celor care-și zic
b prietenii tăi. Haide, Socrate, ascultă de noi, sub ocrotirea cărora ai crescut și nu pune nici pe copii, nici viața, nici altceva nimic mai presus de ceea ce e drept; numai așa vei putea, odată ajuns la Hades, să te aperi în fața celor ce cârmuiesc acolo.[44] Căci ceea ce vrei tu să faci nu este lucrul cel mai bun, mai drept sau mai legiuit pentru tine sau pentru ai tăi, nici aici, nici dincolo. Iar dacă părăsești acum viața, nu o părăsești vitregit de noi, Legile, ci de oameni; în schimb,
c dacă vei fugi din închisoare, răspunzând, înjositor, cu nedreptate la nedreptate și cu rău la rău, nesocotind învoielile și legămintele noastre și aducând rău cui se cădea mai puțin, adică ție, alor tăi, țării tale și nouă, atunci mânia noastră te va urmări cât timp trăiești, iar dincolo, surorile noastre, Legile lui Hades[45], nu te vor primi cu blândețe, știind că tu, atât cât atârna de tine, ai încercat să ne duci la
d pieire. Așadar, te rugăm, nu asculta de Criton, ci de noi."

Fii încredințat, Criton, dragul meu prieten, că toate acestea le aud parcă aievea, așa cum cei cuprinși de extazul coribantic[46] aud zvonuri de flaut; ecoul acestor cuvinte răsună puternic în mine și mă împiedică să mai aud și altceva; așadar, dacă vrei să spui ceva potrivnic lor, fii sigur că vorbești zadarnic. Totuși, dacă vrei să stărui, te ascult.

e CRITON Nu, Socrate, nu mai am nimic de spus.

SOCRATE Atunci rămână-așa, iubite Criton, și să facem cum am spus, pentru că Zeul ne călăuzește pe această cale.

NOTE

LAHES

1. Este vorba despre o ὁπλομαχία, scrimă în care partenerii purtau armele defensive și ofensive ale hoplitului, soldat al infanteriei grele.
2. Om de stat și orator de seamă, Tucidide, fiul lui Melesias, a preluat conducerea grupării aristocratice după moartea lui Cimon (449 î.Hr.). Dând partidului său o organizare fermă și închisă, ca a unei caste solidare, el i-a putut opune lui Pericle, conducător al democraților, o opoziție periculoasă vreme de șase ani, până când acesta din urmă a reușit să obțină ostracizarea rivalului său (443 î.Hr.). Despre sfârșitul vieții lui Tucidide nu avem nici o știre sigură. El nu trebuie confundat cu Tucidide, fiul lui Oloros, ilustrul autor al istoriei Războiului Peloponesiac.
3. Supranumit „cel drept" pentru corectitudinea cu care a împărțit sarcinile aliaților la întemeierea ligii de la Delos (476 î.Hr.), Aristide, fiul lui Lysimachos, a participat la toate evenimentele mari care au transformat viața Atenei de la reformele lui Clistenes (410–408 î.Hr.) și până la ridicarea ei ca primă putere maritimă a Eladei (476–470 î.Hr.). Născut în 540 și mort în 467, el a văzut ambele războaie medice – participând la Maraton (490 î.Hr.), Salamina (480 î.Hr.) și Plateea (479 î.Hr.) – și a luat parte la amplele prefaceri interne care au dus mai departe reformele administrative de la sfârșitul secolului al VI-lea. Rivalitatea lui directă cu Temistocle, partizan al înarmării pe mare, i-a adus lui Aristide un exil prin ostracizare, scurtat însă de izbucnirea celui de al doilea conflict cu Imperiul Persan (483–480 î.Hr.).

Şi în cazul fiului lui Lysimachos, şi în cel al fiului lui Melesias se vădeşte obiceiul familiilor nobile ateniene de a da nepoţilor numele bunicilor: Lysimachos – Aristide – Lysimachos – Aristide etc.

4. Sprijinită, dar nu întreţinută de stat, educaţia fiilor de oameni liberi se mărginea la învăţământul elementar. După „anii de acasă", băieţii – căci fetele, nevrednice de o educaţie specială, rămâneau în gineceul părintesc – urmau şcoli particulare de gramatică, muzică şi gimnastică; locul consacrat educaţiei sportive era gimnaziul (γυμνάσιον), un ansamblu de clădiri şi instalaţii speciale. Aşadar, până la răspândirea şi dezvoltarea mişcării sofiste n-a existat un adevărat „curs superior" de învăţământ, fie el literar sau filozofic.
5. După reforma lui Clistenes (410–408 î.Hr.), δῆμος-ul – comuna – a devenit unitatea administrativă de bază a Aticii, ca o subîmpărţire (a zecea parte) a unei φυλή, adică a unui „trib" administrativ. Numele oficial complet al cetăţeanului atenian cuprindea şi apartenenţa lui la un anumit dem: de ex. Ἀριστείδης Λυσιμάχου Ἀντιοχεύς, adică Aristide, fiul lui Lysimachos, din demul Antiochis. Fiecare dem furniza Sfatului atenian (βουλή) un număr de cinci membri. Cetăţenii fiecărui dem, sub conducerea unui „primar" (δήμαρχος), erau legaţi de interese economice, comerciale, dar şi de festivităţi religioase comune.
6. La începuturile mişcării sofiste, o parte a acestor „maeştri de înţelepciune" îşi ascundeau adevăratele intenţii pedagogice sub titlul de profesori de muzică ori de gramatică, pentru a evita efectele prejudecăţii publice nefavorabile acestui nou soi de educatori, care, în ochii tradiţionaliştilor, „stricau minţile celor tineri". Apropierea lui Damon de Prodicos (*cf.* 197 d) dezvăluie însă adevăratele sale preocupări şi veritabilul său mod de a preda (*cf.* şi 200 a–b).
7. Folosirea numelui tatălui constituie o perifrază politicoasă obişnuită pentru numirea unui interlocutor. Acest vechi obicei indo-european s-a păstrat până astăzi în unele limbi slave: de ex. [Vladimir] Ilici [Ulianov].
8. În anul 424 î.Hr., beoţienii, aliaţi ai Spartei în Războiul Peloponesiac, au câştigat la Delion o victorie importantă asupra armatei ateniene, a cărei retragere dezordonată a transformat o înfrângere îndoielnică într-o derută aproape catastrofală.
9. Este remarcabil faptul că atât Nicias, cât şi Lahes (181 d–e) consideră ὁπλομαχία drept o μάθημα, adică o „învăţătură", şi nu drept o simplă „preocupare practică" (ἐπιτήδευμα). Mai mult chiar, Nicias merge până la a-i da numele de „ştiinţă" (ἐπιστήμη). Socrate va sugera mai târziu, cu delicateţe, importanţa unei distincţii între ἐπιτηδεύματα şi μαθήματα pentru

găsirea răspunsului corect la întrebarea asupra educației pe care trebuie să o primească tineretul.

10. Este vorba de o navă de război (τριήρης – triremă), numită și „corabie lungă", prin contrast cu barcazul de transport, mai scurt, mai lat și cu pescajul mai mic.
11. Παιδοτρίβης, profesorul de educație fizică, era socotit inferior „gimnastului" (γυμναστής), capabil să susțină nu numai demonstrații practice, ci și prelegeri teoretice asupra artei sale.
12. La origine, numele de σοφιστής (derivat de la σοφία – „înțelepciune") era atribuit oricărui individ dotat cu puteri sau cunoștințe ieșite din comun. În a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr., termenul se specializează în denumirea noului val de „profesori de înțelepciune". Aceștia, cei dintâi profesori de nivel superior ai Greciei antice, axându-și învățământul pe desăvârșirea retorică și filozofică a tineretului – pus de altfel în alternativa de a le asculta prelegerile sau de a-și pierde vremea –, au avut darul de a strânge împrejurul lor o mare parte a celor mai talentați adolescenți din familiile destul de înstărite pentru a le plăti onorariile pentru cursuri. Între cei mai importanți sofiști se numără Protagoras, Gorgias, Prodicos și Hippias.
13. Ἐν τῷ Καρὶ κινδυνεύειν – formulă proverbială echivalentă cu *experimentum facere in corpore uili* – pare să-și tragă originea din faptul că adesea carienii, veniți dintr-un colț de lume uitat de cultură, erau folosiți drept mercenari de rând sau drept gealați de gardă personală.
14. În meseria olarului, modelarea unui chiup (πίθος) era considerată o probă de încununare a măiestriei de artizan. De aici pornește și acest proverb, echivalent, în mare, cu românescul „graba strică treaba"
15. *Cf.* nota 5.
16. Această asimilare a comunității de păreri cu tradiționala legătură de sânge este deosebit de semnificativă pentru aprecierea liberalismului cultivat al lui Nicias. Ruperea lanțului de interese familiale în folosul identității de convingeri sugerează – la nivelul celor care se bucură de avere, educație și privilegii – nașterea unei noi mentalități, aceea de asociație *de idei*, dar și de grupare *socială*, în contrast cu rămășițele vechii organizări *familial-tribale.*
17. Pentru eleni μουσική reprezenta *întreaga* artă a sunetelor ca o chintesență a activității spirituale creatoare; ea cuprinde deopotrivă poezia, muzica, dansul și, în general, preocupările literare. Μουσικὸς ἀνήρ însemna așadar „un om al Muzelor", cultivat și rafinat, iar diversele moduri muzicale pot simboliza stările de spirit ale celor care le-au inventat și folosit. Se consideră

astfel că modul dorian – sistemul bazic netranspus, echivalent cu gama majoră modernă – reprezintă caracterul sever al educației spartane, pe când modurile transpuse – ionic, frigian, lidian etc., echivalente cu gamele minore moderne – erau privite ca manifestări ale civilizației mai blânde, mai rafinate, dar și mai efeminate a grecilor asiatici.

18. Homer, *Iliada*, V, 223.
19. Prăștiașii (σφενδονῖται) făceau parte din trupele ușoare de hărțuială.
20. Numeroase proverbe atice iau porcul, dar mai ales scroafa, drept simbol al stupidității.
21. După legendă, Teseu a ucis la Crommyon, în vecinătatea Corintului și a Megarei, o scroafă fioroasă care era spaima acelor ținuturi.
22. General atenian (cca 470–414 î.Hr.) care a condus în mai multe rânduri flota Atenei în prima parte a Războiului Peloponesiac. A căzut în luptă în timpul expediției din Sicilia. Glumele lui Aristofan – care-și bate joc pe socoteala unui presupus act de lașitate al acestui strateg – ne fac să credem că replica lui Nicias trebuie să fi avut un ascuns tăiș ironic la adresa lui Lahes (v. *Acharnienii*, 70, 591 și 1080).
23. Dem din Atica (*cf.* nota 5) ai cărui locuitori aveau renumele de a fi foarte certăreți (*cf.* de ex. Xenofon, *Hellenica*, 2, 4, 26). Pentru implicații peiorative oarecum asemănătoare să citățm „din Soho" pentru un londonez, „din Harlem" pentru un locuitor al New Yorkului sau „din Giulești" pentru un bucureștean.
24. Între toți sofiștii (*cf.* nota 12), Prodicos, a cărui epocă de vârf – ἀκμή – trebuie plasată în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr., era cel mai interesat de problema *semnificației*, căutând să stabilească distincții cât mai nuanțate și mai rafinate de înțelesuri și implicații. Tratatul său despre sinonime l-a influențat puternic pe Platon, care, deși îi face adesea un portret caustic, vedea în el un predecesor al definițiilor socratice.
25. Despre fiul lui Nicias, moștenitor al unei averi importante și al unui nume ilustru, se spune că după moartea tatălui său (413 î.Hr.) a știut să se facă iubit și respectat pentru firea sa prevenitoare. El a fost executat în timpul terorii celor treizeci de tirani (404 î.Hr.).
26. Homer, *Odiseea*, XVII, 347.

LYSIS

1. Termenul este propriu pentru obstetrică. Metaforic, Socrate, fiul moașei Phainarete, prin dialectica învățăturii sale aduce la viață adevărurile aflate în stare de latență în spiritul interlocutorilor săi.

2. Academia şi Liceul, denumiri destinate unei atât de importante valorizări în civilizaţia modernă, se raportează la bine cunoscute împrejurimi ale Atenei. Academia, iniţial un parc umbros cu platani şi ulmi aflat la şase stadii nord-vest de Atena, cuprinzând un lăcaş închinat eroului local Academos, era în vremea lui Socrate sediul unui gimnaziu mult frecventat de atenieni. Pe aleile acestui gimnaziu şi-a început şi Platon prelegerile care i-a adus celebritatea. Liceul (Lykeion) fiind un loc împădurit, a fost ales încă din vremea lui Pisistrate ca sediu al unui gimnaziu în imediata vecinătate a unui lăcaş consacrat lui Apollo Lykeios. Ca şi Academia, devine un loc favorit al prelegerilor sofistice, unde îşi stabileşte şi Aristotel şcoala timp de 13 ani.
3. Panops este un erou al mitologiei locale a Aticei, din zona Atenei, care dă numele fântânii amintite.
4. Nu este vorba de un maestru de gimnastică (pedotrib), ci de un educator (σοφιστής), altminteri necunoscut, care îi instruia pe copii şi pe adolescenţi în acea πολυμάθεμα, profesată de sofiştii contemporani cu Socrate. În *Norii*, Aristofan îl identifică pe Socrate, pe nedrept, cu asemenea profesionişti ai omniscienţei.
5. Întrebarea pe care o pune Socrate conţine în aparenţă două chestiuni de ordin diferit. Răspunzând enigmatic numai la cea de-a doua chestiune, Hippothales declanşează acţiunea dialogului în cursul căruia se defineşte în mod implicit şi rostul prezenţei lui Socrate în palestră. Astfel, prima chestiune pusă de filozof nu rămâne fără răspuns.
6. Pasajul oferă o anticipare a discuţiei despre Eros din *Banchetul*. Vorbind despre „harul" său (τοῦτο... ἐκ θεοῦ δέδοται), Socrate îşi limitează în mod ironic competenţa, îndrumând discuţia către relaţia de prietenie.
7. În original: ποιήματα... καὶ συγγράμματα, cu referire atât la genul tradiţional al elogiilor în versuri, cât şi la noul gen al encomiilor în proză, inovat de retorica sofistică, în special ilustrat de *Gorgias*. Termenul ἐγκώμιον apare mai jos, la 205 d.
8. Este pentru a patra oară când se menţionează înroşirea lui Hippothales. Tot ceea ce se mai observă privitor la firea personajului dovedeşte interesul lui Platon pentru o atentă conturare psihologică a personajelor. Hippothales este o fire avântată şi romanţioasă care se îndrăgosteşte de un alt emotiv, de Lysis.
9. Termenii folosiţi în text (λῃρεῖ τε καὶ μαίνεται) definesc starea dionisiacă în care se poate afla un artist în proces de inspiraţie. Hippothales are în acelaşi timp susceptibilitatea artistului şi a îndrăgostitului.

10. Socrate este interesat de gândul (*diánoia*) lui Hippothales, mai precis de felul cum acesta se traduce în comportamentul său față de Lysis. Mai puțin îl interesează expresia acestui gând (*léxis*) în forma poeziei. *Diánoia* este un concept-cheie în estetica și în psihologia platoniciană și aristotelică (*cf. Rep.*, 395 d; *Ti.*, 88 a; *Poetica*, 6 etc.).
11. Textual, κρονικώτερα, ceea ce ar însemna „chiar din timpul lui Cronos"
12. Este redat în acest pasaj tiparul consacrat al unei ode encomiastice scrise pentru învingătorii la jocurile elenice, de felul compozițiilor lui Pindar, Stesihor ori Bacchylides. Se evocau felul întrecerii, genealogia eroului și mitul care constituia nucleul compoziției. Este evident în această evocare tonul de zeflemea căruia i se va conforma și Socrate, referindu-se, un rând mai jos, la encomionul în cinstea victoriei *in spe* asupra lui Lysis. Poezia anacreontică ne familiarizează cu această asimilare a jocului erotic cu cel sportiv.
13. În text, ποιεῖν și ᾄδεῖν se pot referi fie la diferența de gen dintre proză și versuri lirice, fie la succesiunea compoziție–interpretare a producției poetice. Mai jos, la 205 e, am tradus λεχθέντα καὶ ᾀσθέντα prin „recitări și cântece"
14. Textual: καλῶν τε κἀγαθῶν, expresie generică pentru o valoare etic-estetică.
15. Textual: σοφὸς τἀερωτικά – învățat și priceput în cele ale dragostei – indică presupoziția de caracter empiric ce se cere verificată și filozofic în cursul dialecticii discuției.
16. Metafora de tip anacreontic comentată mai sus apare și în această asimilare a seducției cu vânătoarea.
17. Acest tip de raportare pragmatică este totdeauna prezent ca un criteriu axiologic în dezbaterea socraticilor, la Xenofon, Platon, Antistene, Aristip etc.
18. Astfel Hippothales ajunge să-l solicite el însuși pe Socrate în termeni similari adresării de mai înainte a filozofului, de la 205 a, către Hippothales, în acel moment recalcitrant.
19. Se subliniază o dată mai mult superioritatea dialecticii (διαλέγεσθαι) asupra reprezentării artistice (λέγειν, ᾄδεῖν), ca mijloc de persuasiune.
20. Sărbătorile lui Hermes, în original „Hermaia", în cinstea zeului-patron al jocurilor gimnice și al palestrelor. Este bine marcată în cursul dialogului diferența de vârstă și de regim dintre copii (între 12 și 14 ani) și adolescenți (între 14 și 18 ani). Ctesip și Hippothales sunt în preajma vârstei de 18 ani, dinaintea efebiei.
21. Grupul „jucătorilor de arșice" a fost imortalizat de Policlet într-o celebră piesă statuară, *Astragalizontes*, citată de Pliniu printre operele de artă adunate în palatul imperial al lui Titus (*Istoria naturală*, XXXVI, 4).

22. Textual: καλός τε κάγαθός. Apariția lui Lysis este o culminantă. În vestibulul palestrei aflăm antecedente și referințe directe asupra sa, iar în palestră, când Socrate trece în revistă grupurile de tineri îl identifică imediat grație aureolei atât de vizibile a *kalokagathiei*, care-l pune mai presus de ceilalți. Este poate una dintre cele mai plenare epifanii ale grației și armoniei fizice și spirituale din cultura literară antică, congenială celebrelor reprezentări plastice fidiace și policletice. Este anticipatorie, în același timp, pentru o neuitată reprezentare a efebului cum este cea din *Moartea la Veneția a* lui Thomas Mann.
23. Abia acum, după o apreciabilă retardație, se constituie cadrul scenic pentru discuția dialectică ce va urma, în vestiarul palestrei. Vor evolua Socrate, Menexenos, Lysis și Ctesip, în timp ce Hippothales va rămâne tăcut și ascuns după ceilalți privitori anonimi, participând însă afectiv la cele ce se discutau. Intrarea sau ieșirea câte unui personaj (Menexenos) punctează etapele dialogului, iar în final năvala pedagogilor pune capăt discuției.
24. Ar putea fi o referință la norma societăților pitagoreice cunoscute de Platon în sudul Italiei.
25. Pedotribul exercita, pe lângă funcția de maestru de gimnastică, rolul de organizator de festivități, de medic chiar. Reproducerea acestor incidențe, plecarea, apoi revenirea lui Menexenos fac ca povestirea lui Socrate să se apropie cât mai mult de firescul situației.
26. În Antichitate, pedagogul (etimologic *paidagogós* – cel care conduce copiii) era un sclav, de cele mai multe ori barbar, care-i supraveghea și-i însoțea pretutindeni pe copiii de oameni liberi, precum o dădacă bărbătească.
27. Instrucția în litere și în muzică, alături de gimnică, constituia *trivium*-ul educației copiilor atenieni.
28. A fi medic la curtea Marelui Rege al Persiei nu este numai o presupoziție retorică, întrucât istoricul Ctesias din Cnidos a avut această funcție în contemporaneitatea lui Platon.
29. În această discuție, Socrate îl aduce pe Lysis la recunoașterea uneia dintre tezele „iluministe" cele mai importante ale epocii, susținută de către sofiști îndeobște, cu privire la îndreptățirea cunoașterii și a priceperii empirice de a fi atotputernice în viața publică și în cea privată. Vârsta ori poziția socială sau familială nu generează de la sine și capacitatea profesională sau cetățenească. Consecințele unei atari teze sunt deformate tendențios în *Norii* lui Aristofan. Am redat cu predilecție prin „pricepere" și „a se pricepe" termenii originali φρόνησις, ἐπιστήμη (209 c 6, 209 d 2, 209 c 2, 210 a 4).
30. Este încă o subliniere a tezei „iluministe" de mai sus: cunoașterea și capacitatea profesională sunt criterii ale libertății și importanței sociale, mai

presus de apartenența de clasă. În funcție de această φρόνησις, omul este liber (ἐλεύθερος) sau aservit (ὑπήκοος) social.

31. Termenul original, φιλέω, conciliază în greacă două sensuri care sunt destul de bine delimitabile în română: „a-i fi cuiva prieten" și „a iubi, a îndrăgi pe cineva" Dacă în această frază φιλέω comportă ambiguitate semantică, mai jos cu un rând el nu se poate traduce decât prin *a iubi*, fiind vorba de sentimentele tatălui față de fiu.
32. Conceptul prieteniei este acum enunțat în formularea sa specific elenică, ca o relație utilitară, ceea ce nu se pierde nici un moment din vedere în cursul investigației dialectice.
33. În original este un joc de cuvinte, de fapt o *diáfora*, între verbul φρονεῖν – „a se pricepe", în acest context – și μέγα φρονεῖν – „a se făli, a se grozăvi" Ceea ce nu se poate reda mulțumitor în traducere.
34. În text aceeași figură de stil între μεγαλόφρων și ἄφρων – orgolios, trufaș și lipsit de minte.
35. În interludiul cuprins între 210 e și 211 a, narațiunea se împletește cu monologul interior care comportă prețioase valențe psihologice. Iese astfel mai bine în relief rolul exemplar al lui Socrate de dascăl spiritual în raport cu nereușita lui Hippothales, care devine acum ucenicul lui Socrate.
36. Este o mărturie mișcătoare a afecțiunii ce și-o poartă cei doi copii, revelând lui Socrate o dimensiune inedită a prieteniei, pe care va încerca să o definească mai departe.
37. În text ἐριστικός, de unde termenul *eristică* – arta de a discuta în contradictoriu inițiată de sofiștii contemporani cu Socrate. Metoda eristică a avut multă trecere în cultura Antichității. Dialecticienii școlii din Megara, tributari lui Socrate, au perfecționat o metodă căreia i se conforma de altminteri Socrate însuși. Renunțând la inducția socratică, ei au absolutizat controversa, argumentând în felul lui Zenon eleatul, și au redus la absurd concluziile privind teza negată. Discuția care urmează cu Menexenos are un caracter eristic, întrucât propune în mod succesiv teze asupra *philia*-ei pe care le reduce în mod sistematic la aporii.
38. Este o evidentă simulare ironică a slăbiciunii și temerii lui Socrate față de adversarii reali sau presupuși, exprimată și în alte rânduri în cursul dialogului, în preambul, și mai departe chiar.
39. Aceeași expresie – μεταδίδωμι τῶν λόγων – a fost folosită la începutul dialogului (204 a 2), când Socrate era invitat în acești termeni să ia parte la discuția tinerilor din palestră. În genere, Socrate nu discuta într-un cadru restrâns, bucurându-se să aibă un auditoriu cât mai larg. Deși interpela de obicei câte un singur interlocutor, nu se temea de schimbarea acestuia,

așa cum se vede și din pasajul de față, când îl schimbă pe Lysis cu Menexenos, pentru ca mai târziu să-l reia pe cel dintâi, iar la sfârșit se gândește să se adreseze și altora „mai maturi" pentru a încheia cu bine discuția (223 a).

40. Începutul discuției cu un nou interlocutor comportă un anumit protocol, care este în întregime redat în acest pasaj. Momentul întrebării care demarează discuția este anunțat de trei ori până să fie în sfârșit actualizat.

41. Pentru a evidenția prețul prieteniei se uzează de un climax retoric al valorilor comune cu al cărui termen culminant prietenia nu se poate totuși compara.

42. Afirmația contrazice flagrant, în aparență, atitudinea de la început (204 e, 205 a) a lui Socrate față de Hippothales, când se erijase în cunoscător și inspirat. Se poate presupune implicarea acelei disimulări ironice specifice, dar se poate da și altă explicație. Menexenos și Lysis înseamnă un alt referențial decât Hippothales și sunt ca atare abordați cu toată prudența de către Socrate, care procedează ca și în alte părți, disimulându-și știința în neștiință și improvizație spontană.

43. Din acest pasaj se poate desluși relația binară pe care o comportă termenul *prieten* – φίλος, îndată ce devine predicatul unei stări active; ca participiu activ, ὁ φιλῶν, sau ca participiu pasiv, ὁ φιλούμενος, corespunde denotației celor două sensuri ale relației de prietenie, activă sau pasivă. Potrivit distincției pe care o făceam la nota 31, asupra contextualității semantice a termenului, vom reda ὁ φιλῶν prin „cel care poartă prietenie cuiva, cel ce iubește pe cineva", iar ὁ φιλούμενος, prin „cel căruia i se poartă prietenie, cel care este iubit de cineva". Această ambiguitate se rezolvă univoc îndată ce termenul φιλεῖν este pus în relație antinomică cu μισεῖν, care înseamnă exclusiv „a detesta", așa cum se va întâmpla de pildă la 212 b.

44. Limba greacă îl denumește pe iubitor – ἐραστής; și pe cel iubit – τὰ παιδικά.

45. Omologarea prieteniei dintre oameni, pe de o parte, cu opțiunea către obiecte sau valori morale și sociale, pe de altă parte, cu atracția dintre obiecte și fenomene naturale (*cf.* 215 e) este un sofism semantic. Grație acestei extinderi a sensului, Socrate va induce o contradicție între termenii relației de prietenie la 213 b. Ceea ce nu împiedică, în tot cursul dialogului, până la 220 e, ca discuția să se poarte pe plan antropologic, fizic sau cosmologic, folosindu-se aceeași accepție ontologică a termenului φιλία.

46. În această enumerare progresivă lexicul grec permite compunerea firească a lui φίλος cu fiecare din termeni. Astfel, φίλιπποι, φιλόκυνες, φίλοινοι, φιλογυμνασταί, φιλόσοφοι sunt bine atestați; numai φιλόρτυγες (iubitori de prepelițe) este forjat de Platon prin analogie cu celelalte.

47. Citatul pare a fi din Solon. Aceasta este prima invocare a mărturiei poeților menită să dea un nou curs argumentării, folosind un procedeu favorit al sofiștilor.
48. Socrate conclude negativ asupra aporiei care rezultă din cele trei încercări de a defini prietenia în funcție de stare (activă, pasivă sau ambivalentă), pregătind astfel spiritele pentru o nouă modalitate de abordare.
49. Împreună cu un nou interlocutor, Socrate va încerca o nouă modalitate de abordare, care să corespundă temperamentului și interesului acestuia. Nu va mai fi o dezbatere eristică, de vreme ce Lysis nu este un ἐριστικός, ca prietenul său Menexenos, ci un φιλόσοφος, îndrăgind speculația asupra înțelepciunii. Ca atare, va fi interlocutorul potrivit pentru a încerca o determinare a esenței prieteniei, premergând, după cum vom vedea, doctrinei Ideilor din dialogurile de maturitate, din *Banchetul* în primul rând. Lysis, ca și Socrate, face parte dintre cei care „iubesc filozofia, chiar dacă aceasta nu le răspunde dragostei lor" (212 e).
50. Autoritatea poeților este acum invocată în toate consecințele, într-o formulare menită să devină un *topos* cultural de mare importanță, ilustrat, după mai bine de un mileniu, de reprezentarea lui Vergiliu în *Infernul* dantesc. Poetul cel mai mare este și depozitarul prin excelență al înțelepciunii, în a cărui carte se află răspuns la toate îndoielile care frământă cugetul omenesc.
51. Vers din *Odiseea*, XVII, 218. Trebuie remarcat că Platon își va revizui radical părerea despre poeți, condamnându-i în *Republica* (598 d–601 b) pe Homer și pe Hesiod din punctul de vedere al pedagogiei și al eticii.
52. Socrate pare să se refere la Empedocle sau la Parmenide. A se vedea un comentariu asupra acestei chestiuni în ediția lui *Lysis* îngrijită de C. Noica, pp. 74–76. În ceea ce privește corespondentul grec pentru „asemănător" sunt de observat următoarele: Ὅμοιος, care se traduce îndeobște prin „asemănător", *semblable*, *gleicher*, în elenă comportă de fapt o fluctuație destul de derutantă între „similitudine" și „identitate" ori „natură comună", tinzând să se confunde cu ὁμός, „identic". Această fluctuanță a stat de altminteri la baza faimoasei dispute dogmatice din Evul Mediu timpuriu între ὁμοιο-οὐσία și ὁμο-οὐσία membrilor trinității creștine. În limba română „asemănător" dovedește mai multă elasticitate semantică decât „deopotrivă" sau „similar"
53. Ideea nesociabilității și dezbinării celor vicioși este reluată de Platon în *Rep.*, 351 e–352 b.
54. Teza este pusă la probă de argumentul utilității, ca mai sus la 210 c, însă cu consecințe mult mai importante.

55. Pasajul prezintă dificultăți de traducere mai cu seamă datorită anacolutului care marchează ultima propoziție a frazei. Sensul este însă destul de clar: nimeni nu poate datora împlinirea sa, fie în sens activ – dobândirea unui bine sau a unui rău –, fie în sens pasiv – încercarea unei stări sufletești, sentimentale –, celui care este asemănător cu el, deci având aceleași disponibilități și apetențe.
56. Termenul ἀγαπῶν are în greacă un sens primar – „a îndrăgi pe cineva", sinonim cu φιλεῖν – și un al doilea sens, care corespunde conotației utilitariste inerente noțiunii de prietenie, *a fi satisfăcut*, *a fi mulțumit de cineva.*
57. Doar zeii sunt cei care au acest atribut al autosuficienței. O argumentare asemănătoare folosește Epicur pentru a susține ideea indiferenței zeilor față de existența muritorilor.
58. Citatul provine din Hesiod, *Munci și zile*, v. 25. Încă o dată, de data aceasta în modul cel mai clar, Platon folosește artificiul citării unei maxime acreditate de un text poetic pentru a atenua trecerea bruscă la o poziție antitetică: predicatul prieteniei este neasemănarea.
59. După cum se vede, referința privește tezele dialectice heraclitiene, la care Platon face acum apel pentru a contracara parmenidismul tezei anterioare.
60. Menexenos își reia rolul de interlocutor pe care-l va juca până la sfârșitul dialogului, fiind cel mai potrivit pentru subtilitățile care urmează.
61. În original: πάσσοφοι... ἀντιλοικοί – „preaînvățați" este ironic folosit. Se referă la sofiștii retoricieni care au inaugurat antilogiile, discursuri-tip, în care se formulează teze contradictorii asupra aceluiași obiect. De obicei o teză paradoxală este în competiție cu poziția bunului-simț, care se lasă biruit de argumentele specioase ale celei dintâi. Protagoras este inițiatorul antilogiilor.
62. Contrarietatea (ἐναντίωσις), grație folosirii tezei heraclitiene considerate condiție a relației de prietenie, este o poziție dialectică deplin câștigată. Rămâne numai să se stabilească măsura contrarietății care este pertinentă cu prietenia.
63. Este un nou recurs la o autoritate exterioară, de data aceasta un proverb. Nu trebuie să ne inducă în eroare aparența de sinceritate a lui Socrate. Este un artificiu psihologic obișnuit care mediază o tranziție neașteptată, dar logică, grație căreia interlocutorul capătă impresia că cercetează împreună cu Socrate, aflându-se deopotrivă în stare de perplexitate. Aceasta s-ar datora constatării că prietenia este o relație între entități de natură diferită, între niveluri de existență diferite. Ceea ce face ca deocamdată izotopia asemănării să fie abandonată.

64. Identificarea atât de lesnicioasă a *binelui* cu *frumosul* ține de o habitudine etică și psihologică specifică culturii elene, ei fiind termeni comutabili care funcționează ca supreme categorii antropologice. Pentru moment, insesizabilitatea, eventual alteritatea *frumosului* este intuită ca un aspect empiric și în același timp anecdotic.

65. Invocarea repetată a caracterului profetic (μαντεύομαι, προμαντεύομαι) al tezei este încă o precauție luată în mod artificios pentru a atenua, a învălui, neașteptata enunțare a trihotomiei ontice: binele, răul, nici-binele-nici-răul. În ceea ce privește termenul τὸ δ'οὔτ ἀγαθὸν οὔτε κακόν, nu-l putem reda prin neutru, într-un context în care prietenia apare ca rezultantă a unei relații procesuale, evolutive dinspre un termen aflat în continuă metamorfoză către un termen stabil, definitoriu pentru perfecțiune. Ca atare, cea mai bună aproximare a celui dintâi termen este traducerea lui literală.

A se vedea aceeași procesualitate în doctrina Diotimei despre Eros, din *Banchetul*, 204 a–b.

66. Platon face aici una dintre acele distincții filozofice care vor fi reformulate cu stringență de către Aristotel (*Analiticele*, II, 2), între οὐσία – cauză finală – și παρουσία – accident. Pentru denotarea accidentului, Platon folosește atât forma substantivală, cât și pe cea verbală (πάρεστι), în timp ce pentru esență folosește exclusiv forma verbală ἐστί. În alte dialoguri folosește însă și forma substantivală, οὐσία, de pildă, în *Phd.*, 65 d, *Tht.*, 185 c.

67. În afara distincției pertinente investigației, între σοφία și φιλοσοφία, corespunzând respectiv categoriei *binelui* și *nici-binelui-nici-răului*, remarcăm în acest pasaj și teza preferată platoniciană a identificării *răului* (κακία) cu *necunoașterea* (ἄγνοια) și a *binelui* cu *cunoașterea*. O formulare aproape identică a acestor distincții întâlnim în *Banchetul*, 204 a–b.

68. Conchizând provizoriu asupra unei definiri mulțumitoare a prieteniei, Socratele platonician convorbește cu ambii interlocutori. Adeziunea lor este simbolică pentru concilierea și sinteza celor două poziții succesiv criticate, cea eleată și cea heraclitiană.

69. Este una dintre acele întorsături spectaculare în care se vădește spiritul dialectic platonician, totdeauna pregătit să reconsidere poziții care păreau consolidate și definitive. Ca și la 216 d, ca și în alte momente de criză ale dialogului, Socrate mărturisește un presentiment, de a cărui iraționalitate pare surprins. Ἀτοπωτάτη τις ὑποψία am tradus prin „bănuiala cât se poate de absurdă". Așa cum se exprimă P. Friedländer, dialectica vie nu suportă pozițiile fixe, rigide.

70. Socrate se întreabă, aşadar, asupra mobilurilor prieteniei, asupra cauzalităţii (δία τι) şi asupra finalităţii ei (ἕνεκά του); ceea ce Aristotel va formula mai târziu drept cauză finală şi cauză eficientă ale unui proces sau ale unei stări.
71. Este încă o simulare a unui demers spontan, cu iluminările şi ezitările de rigoare. De fapt Socrate a enunţat deocamdată în termeni conceptuali ce înţelege prin cauza finală (prieten-scop), la care se ajunge trecând printr-un şir de condiţionări intermediare (prieten-mediator). A se vedea comentariul lui C. Noica, *op. cit.*, pp. 106 şi urm., şi P. Friedländer, *ibidem*.
72. Adică orice fiinţă sau obiect neutru are drept cauză finală *binele* şi drept cauză eficientă *răul*. Aceştia sunt termenii incipienţi, de natură empirică ai demersului inductiv.
73. Deci, în mod necesar, termenul final al demersului, care este şi origine (ἀρχή) a prieteniei şi este denumit ca atare „prietenul cel dintâi" (τό πρῶτον φίλον), „prietenul cel adevărat" (ὁ ἀληθῶς φίλος), este identificabil ca valoare absolută, ca *idee*. Tot astfel, *frumosul* şi *binele* sunt termenii absoluţi ai unor demersuri similare din *Banchetul*, din *Republica*, ce purced de la lumea empirică tinzând către realitatea transcendentă. În raport cu această realitate transcendentă, cu „prietenul originar" ἀρχή), termenii empirici intermediari, ca sănătatea, bunăstarea, trebuie consideraţi, în consecinţă, prieteni-simulacre.
74. Textual: „în vederea unui lucru duşman", ar fi un nonsens, din moment ce *răul* a fost tot timpul considerat cauză eficientă în vederea căutării *binelui*. De fapt însă, în abstracţia lumii empirice, la capătul demersului, distincţia dintre cauză eficientă şi cauză finală nu mai este pertinentă. În schimb este configurată o relaţie surprinzătoare între cele două principii ontice, *binele* şi *răul*, în care *răul* apare drept condiţie *sine qua non* a *binelui*.
75. Deoarece discuţia anterioară asupra mobilurilor exterioare rămâne în suspensie, se ia în seamă mobilul lăuntric şi trupesc care este dorinţa – ἐπιθυμία, care implică toate cele trei ipostaze: *binele*, *răul*, *nici binele-nici-răul*.
76. Pentru definirea prieteniei se uzitează două noi corelate: ἔρως şi ἐπιθυμία – iubirea şi dorinţa, care configurează sfera afectelor umane, ale căror ponderabile sunt cercetate în detaliu în cursul *Republicii*. Introducând aceşti noi parametri, Platon restrânge de fapt accepţia prieteniei, pentru prima dată, de la planul general ontologic la un plan strict antropologic, cu consecinţele pe care le vom vedea.
77. Desigur că într-o atare relaţie între prietenie şi dorinţă restrângerea planului de referinţă face inutil cadrul dialectic desfăşurat mai înainte. De

aici și ideea comparării argumentării anterioare cu un poem filozofic de genul celor despre natura lucrurilor (*Perí phýseos*).

78. În original οἰκεῖος, derivând din οἰκία – casă, familie, cere să fie tradus prin *familiar* (în versiunea citată a lui C. Noica) sau prin *apropiat*, care redă mai bine în limba română ideea afinității structurale, marcând raportarea socială și individuală umană a conceptului. Dacă dorința pentru ceea ce este apropiat este extinsă pe un plan fizic, cosmologic și metafizic, atunci se evită aporia anterioară, din moment ce *răul* – cauză eficientă universală – este eliminat.
79. Desigur că distincția dintre οἰκεῖος și ὅμοιος, dintre *asemănător* și *apropiat*, este, în semantica unei limbi moderne, mai greu de făcut decât în greacă. Lucrurile devin mai clare dacă ținem seama de remarca de la nota 52, cu privire la semantica lui ὅμοιος. În mod analog și οἰκεῖος comportă o fluctuanță a sensului care-l poate duce până la identificarea cu ὅμοιος. Astfel se explică pentru ce Socrate simte nevoia să postuleze distincția dintre ὅμοιος și οἰκεῖος.
80. Prima identificare ar trimite la teza *binelui*, considerat cauză finală, iar cea de-a doua, la teza eleată afirmată în cadrul discuției cu Lysis.
81. Demersul dialectic în spirală i-a dus pe interlocutori, prin sinteza contrariilor, la un nivel izotopic începutului discuției; de fapt nu reiese teza identității cu sine a *binelui*, ci a *apropiatului*, ceea ce face să se evite impasul provocat mai înainte de considerarea *răului* drept cauză eficientă. Aporia este așadar numai aparentă, are o valoare retorică, așa cum demonstrează și fraza care urmează, în care se face analogia dintre discuția dialectică și dezbaterea de tribunal. În felul acesta subiectul este pe deplin epuizat.
82. Este una dintre acele încheieri de dialog în care Platon vădește gust pentru manevrarea contrastelor scenice. A se reține comparația pedagogilor cu niște demoni ai răului, care tulbură atmosfera apollinică a dezbaterii filozofice.

CHARMIDES

1. Colonie a Corintului din vestul peninsulei Chalcidice, Potideea a fost asediată de atenieni vreme de doi ani (432–429 î.Hr.). Atât în *Apărarea*, 28 e, cât și în *Symp.* 219 e este amintit faptul că Socrate a luat parte la campania militară împotriva cetății acesteia.
2. Poate Taureas, tatăl lui Andocides; nu se poate afirma însă nimic sigur.
3. De fapt „templul reginei", dacă ținem seama de lecțiunea βασίλη. Aflat la sudul Acropolei, aproape de zidul cetății, lăcașul e amintit într-o

inscripție atică din 418 î.Hr. (IGI², 94, 30). Drept stăpână a templului a fost identificată – în urma săpăturilor arheologice – Persephone, alături de soțul ei, Hades (vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 40). Caracterul chtonic al așezării e atestat de altfel prin vecinătatea Olimpieionului (W. Judeich, *op. cit.*, p. 385). Iar în apropierea Olimpieionului se afla și locuința lui Charmides.

4. Pentru caracterizarea personajelor a se vedea „Introducerea"
5. În fața zidurilor Potideii, atenienii au repurtat o victorie cu grele pierderi (*Tucid.*, I, 61). La această luptă se referă și Chairephon, câteva rânduri mai jos, atunci când îi cere lui Socrate să-i confirme că bătălia a fost grea și că-n toiul ei ar fi pierit mulți cunoscuți.
6. Am preferat să redăm φιλοσοφία prin „râvna pentru înțelepciune", întrucât filozofia cuprindea în ceasul acela preocupări mult mai largi; ar fi vorba de ceea ce înțelegem astăzi prin „interesul pentru cultură", de înnobilarea ființei proprii prin cultură. În versiunea Schleiermacher termenul este redat prin *Weisheitsliebe*; *Wissenschaftlichen Bestrebungen* apare la C. Ritter, iar în *Paideia*, W. Jaeger dă filozofiei timpurii înțelesul de *Bildung* (p. 453). Aceeași întrebare e pusă de Socrate și în *Theaitetos*, 143 d.
7. În original: μειράκιον. În momentul fictiv al dialogului (432 î.Hr.), tânărul tocmai ieșise din vârsta copilăriei. Prin urmare, Charmides trebuie să se fi născut către 450 î.Hr.
8. În text apare: λευκὴ στάθμη εἰμί. „O cordea albă pe o piatră albă", citează scoliastul. „Care nu se distinge pe suprafața pietrei", interpretează L. Robin. Prin urmare, a nu avea decât un mijloc neclar de a desluși lucruri care sunt ele însele neclare.
9. Vezi și *Menon*, 76 c.
10. P. Friedländer relevă ironia pasajului acestuia: Socrate pretinde că nu are o bună măsură a lucrurilor, numai că ceea ce iese limpede la iveală din malițioasa lui negare e tocmai o puternică înclinare spre frumos.
11. Deopotrivă de tulburat e Socrate înaintea frumuseții lui Charmides ca toți ceilalți. Numai că, în vreme ce acelora le e îndeajuns frumusețea lui fizică, Socrate mai cere „un lucru mic de tot": Charmides să aibă și sufletul bine întocmit. Și, ori de câte ori îi lipsește lui Socrate ceva „mărunt", putem fi siguri că e întotdeauna vorba de un lucru hotărâtor. Vezi Friedländer, *op. cit.*, p. 47. *„Nobility of mind does not detract from physical beauty; together they produce the perfect nature."*
12. Καλὸς κἀγαθός, în original. Critias îl numește astfel întrucât vede întrupat în el *„das Ideal der alten Adelstugend"*; *cf.* B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, p. 50. O semnificație mai adâncă a conceptului acestuia,

cu implicații estetice și etice totodată și exprimând în fapt idealul deplin al personalității umane, e de regăsit în mereu prestigioasa interpretare a lui W. Jaeger de-a lungul a nenumărate pagini din *Paideia* (versiunea engleză, pp. 4, 22, 287, 420 etc.). Iar în lucrarea lui Raymond Bayer, *Histoire de l'Esthétique*, A. Colin, 1961, poate fi urmărită aproape în întreaga primă parte o interesantă și sugestivă evoluție a termenului prin diferitele sale accepții luate în timp.

13. Charmides aparținea, datorită originii sale, cercului tinerilor cultivați, care în timpul liber se ocupau cu filozofia. Așa îl arată *Protagoras*, unde, împreună cu Callias și amândoi fiii lui Pericle, discută filozofie (*Prot.*, 315 a).
14. Unele trăsături ale tânărului Charmides îi erau proprii și lui Platon. Întocmai acestuia, Platon se remarcase în anii tinereții ca poet.
15. De-a lungul scenelor hazlii inaugurate de acest „pretext medical" se va profila treptat un soi de știință terapeutică care, deși lipsită de orice tehnicitate, pune în joc totuși teorii medicale moderne. În zilele noastre încă, terapeutica durerilor de cap șovăie între punctul de vedere biochimic și cel psihologic. Psihanaliza, care adoptă cea de-a doua perspectivă, leagă durerile de cap de conflictele existenței (F. Alexander, *La médecine psychosomatique*, Payot, Paris, 1952, pp. 138–146). Desigur că psihoterapia modernă nu este una cu caracter etic, asemănătoare cu aceea pe care Platon pare s-o atribuie, câteva rânduri mai jos, lui Zalmoxis (Yvon Brès, *La Psychologie de Platon*, P.U.F., Paris, 1968). De altfel nici *sophrosýne* nu e întru totul o virtute morală, ci, într-un fel, și un soi de echilibru psihic.
16. Poate același Cydias pe care Plutarh îl cita alături de Archiloh și Mimnerm în *De facie in orbe lunae*, cap. XIX. Nu se știe însă nimic sigur.
17. Asemenea ἐπῳδαί despre care vorbește Socrate aici sunt la origine descântece magice folosite de medicina mai veche ca practici de vindecare. Ca atare ele au fost criticate cu severitate de Platon (*Legi*, 909 b, 933 b). De fapt, Platon și-a definit cu greu atitudinea față de aceste ἐπῳδαί. În *Phaidros* (270 d–272 b) apar, poate, formulările cele mai clare. Apare un sens pozitiv al termenului acestuia atunci când Platon numește mitul despre viața de după moarte o *epodé* (*Phaidon*, 114 d, 77 e, 78 a) ori când, în *Theaitetos* (149 c) și *Menon* (80 e), desemnează drept ἐπῳδαί chiar maieutica socratică. O funcție pozitivă e păstrată și în *Legile*, de vreme ce Platon dă aici acestor ἐπῳδαί un rol în educație (*Legile*, 659 e, 666 c, 812 b–c, 887 d).
18. Vezi și *Lahes*, 180 e.

18b. Această preocupare de a considera organismul în ansamblul său și deopotrivă interacțiunile corpului și ale spiritului prefigurează de aproape medi-

cina psihosomatică (*Legile*, 720 d–e, 903 c, 902 d). Vezi A. Lesky, *History of Greek Literature*, London, 1966, p. 517; Rembert Claude, *Étude analytique des allusions médicales de l'œuvre de Platon*, Paris, 1962.

19. Ἀναζωπυρεῖν, un cuvânt rar întrebuinţat de Platon. Apare şi în *Statul*, 527 d.
20. Din cele ce urmează poate fi descifrată o doctrină care prezintă analogii cu integralismul hippocratic. Nu se poate conchide însă nimic în privinţa unor anumite raporturi între tradiţiile tracilor şi Hippocrates, deşi unii biografi antici sunt de acord că acesta din urmă ar fi locuit o vreme în nordul Traciei (*cf.* M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris, 1970, p. 62). De fapt în Corpusul hippocratic nu se află nici o aluzie referitoare la tradiţiile trace (*cf.* G. Brătescu, *Hipocratismul de-a lungul secolelor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 55). Aceste aluzii la traci şi la Zalmoxis pot trimite şi către o medicină de origine pitagoreică (Y. Brès, *op. cit.*, p. 292).
21. Există o anumită tradiţie privind un Zalmoxis *iatrós*. Platon însă comunică aici câteva detalii de mare valoare. El arată atât importanţa acordată sufletului de către Zalmoxis, care e deopotrivă zeu, rege şi terapeut, cât şi relaţia funcţională între sănătatea conservată printr-o „metodă totală" (în care sufletul joacă rolul decisiv) şi obţinerea nemuririi (vezi M. Eliade, *op. cit.*, p. 62). Aceste detalii confirmă şi întregesc totodată mărturiile lui Herodot (*Istorii*, IV, cap. 93–95).
22. Verbul ἀθανατίζειν apare pentru prima oară la Herodot în excursul cu geţii (IV, 93, 94): „geţii care trăiesc în credinţa nemuririi", trad. M. Nasta, din vol. *Proză istorică greacă*, 1970, p. 92. Platon pare să folosească verbul, într-un context asemănător, sub influenţa lui Herodot. Întărindu-l însă prin prefixul ἀπ-, el îi dă verbului un caracter activ.
23. Zalmoxis e în acelaşi timp zeu şi rege. Elementul acesta nou introdus de Platon e atestat de fapt în tradiţia tracă: Rhesos, rege şi preot, era adorat ca zeu în misterele iniţiaţilor. Versurile 970–973 din piesa *Rhesos* a lui Euripide au fost interpretate de anumiţi cercetători ca referindu-se la Zalmoxis (*cf.* M. Eliade, *op. cit.*, p. 63).
24. În *Statul* se aduce acelaşi argument pentru a stabili locul educaţiei muzicale înaintea gimnasticii (403 d).
25. În analogie cu teoria medicală despre legătura diferitelor părţi ale corpului cu întregul, sufletul este înţeles aici ca ordine de ansamblu care depăşeşte corporalitatea, trebuind el însuşi vindecat spre a putea aduce trupul în ordine. Analogia dintre medicina care vindecă trupul şi filozofia care vindecă sufletul este întâlnită adesea în opera platonică. Compară cu *Gorgias*, 503 d–504 e, 464 a–b; *Statul*, 403 d–404 e.

26. Afirmații reluate întocmai în teoria educativă din *Legile*, 664 b, atunci când legiuitorul cere ca descântecele să-și înfățișeze învățătura în „cuvinte frumoase" Vezi și P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes Grecs*, Paris, 1936, pp. 155–162: „Les incantations platoniciennes" E limpede faptul că dialogul încearcă încă de pe acum să se prefacă în acea incantație care să strecoare în suflet *sophrosýne*.
27. Profesând o teorie aproape filozofică a terapeuticii care se îndreaptă asupra întregului, Zalmoxis vede în *sophrosýne* (ca și Socrate) o formă de însănătoșire prin îngrijirea părții stăpânitoare din el. E interesantă și o altă apropiere cu Socrate pe care o pune în valoare B. Witte, arătând că, după cum Zalmoxis s-a întors din pământ, din mormântul lui simulat, ca să aducă înțelepciune traco-geților, la fel Socrate vine de la Potideea, din câmpul morții, ca să-i educe pe atenieni.
28. Acest paralelism trup–suflet apare aproape pretutindeni în opera platonică. În *Gorgias*, de pildă (504 b–d), se afirmă că ordinea (τάξις καὶ κόσμος) e produsă în corp de sănătate, iar în suflet, de dreptate și *sophrosýne*. În *Charmides* însă o asemenea unitate e mai puternică. *Sophrosýne* a sufletului e cea care ajută la trecerea sănătății și în trup. Greșeala oamenilor stă în aceea că ei desfac unitatea trup–suflet. Vezi și P. Friedländer, *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1930, pp. 69–70.
29. Interesantul articol „Die Platonische Rationalisierung der Besprechung (ἐπῳδή) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort", publicat de Pedro Lain-Entralgo în *Hermes*, 86, 1958, pp. 298–323, pune problema unor paralele între medicina modernă și întrebarea lui Socrate dacă Charmides „ar vrea să-i înfățișeze sufletul spre a fi descântat": *„Die modernen psychoanalytischen Lehren über die Beziehungen zwischen Arzt und Kranken sind nichts Weiteres als eine mehr oder weniger einseitige Ausarbeitung dieses platonischen* παρέχειν", p. 313.
30. O informație asemănătoare despre Anacreon și Critias, fiul lui Dropides, e dată de scoliastul lui Eschil. Vezi „The Epigrams of Anacreon on Hermae", din *Classical Quart.*, Jan.–April 1951, unde C.A. Trypanis stabilește venirea lui Anacreon la Atena și prietenia sa cu Critias *(the grandfather of the tyran Critias, and of Charmides) „during the nineties of the 5th-century* [...] *if we are to believe the scholiast and Plato, it was just the time that Anacreon* ἐπεδήμησεν *in Attica and developed a passionate affection for him (Critias)"*
31. Formulă homerică.
32. Un soi de thaumaturg, preot al lui Apollo, căruia i se atribuiau tot felul de întâmplări nemaipomenite. Vezi Hdt., IV, 36.

33. Faţă de tulburarea celor din jur, Charmides rămâne calm şi liniştit. El roşeşte doar la întrebarea celor mai vârstnici, arătând astfel, încă de la începutul dialogului, că se află în stăpânirea virtuţilor (aici „sfiala"), pe care le va pune în joc mai târziu, în convorbirea dialectică, drept definiţii ale *sophrosýnei*. Vezi şi *Lysis*, 204 b. Imaginea tânărului Charmides arată din nou trăsături care ar putea fi proprii şi tânărului Platon. Vechea biografie dădea imaginea unui Platon „atât de sfios (αἰδήμων) şi de aşezat (κόσμιος), încât niciodată nu fusese văzut râzând în hohote" (Diog. Laert., III, 26).
34. „Provocarea" de aici e la fel cu cea din *Lahes* (190 c): „Prin urmare, dacă ştim un lucru, am putea spune, de bună seamă, şi ce este el anume"
35. În răspunsul său cântărit cu grijă şi bine închegat (158 d), Charmides dăduse dovada că „ştie să-şi exprime gândul"
36. Felul reţinut în care va fi făcută următoarea afirmaţie şi care va constitui totodată prima definiţie dată *sophrosýnei* ar putea lăsa impresia că tânărul dă, în chip nemijlocit, doar propria lui părere. „*Das sie vollkommen* personlich *geprägt ist, darf nicht verwundern, da er doch selbst das Musterbild ist* [...]", afirmă R. Dieterle în *Platons Laches und Charmides*, Inaug. Diss., Freiburg, 1966, p. 54. Numai că o comparaţie a acestui pasaj cu alte declaraţii asupra înţelesului „liniştii", ca normă de reţinere a tineretului atenian (*Norii*, v. 961; Xenofon, *Statul Laced.*, 3, 4; Chilon 10 A 3; de asemenea M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeitl*, p. 40), îl îndeamnă pe B. Witte, *op. cit.*, pp. 25–27, să afirme că acele puţine cuvinte rostite de Charmides conţin de fapt un adevărat program de educaţie. Nu poate fi vorba nici de o reţinere exterioară, aşa cum afirma P. Friedländer, *op. cit.*, p. 71, care pierde din vedere dimensiunile adânci ale idealului pedagogic al „reţinerii" Când Charmides spune că *sophrosýne* înseamnă a face totul cu rânduială (κοσμίως) şi liniştit, el se raliază în fapt valorilor pe care le-a cunoscut drept obligatorii în educaţia sa de tânăr atenian. Prin urmare, modul reţinut al răspunsurilor sale nu trebuie înţeles atât ca o trăsătură personală şi care „corespunde propriei sale fiinţe" (Friedländer, *op. cit.*, p. 70), ci ca un semn vădit că el însuşi stăpâneşte acea *sophrosýne* de care vorbeşte (vezi şi B. Witte, *op. cit.*, p. 27).
37. Pentru ἡσυχῇ. Înţelesul pe care-l dobândeşte adverbul „liniştit" în această determinare, prin poziţia sa accentuată de la sfârşitul primei propoziţii infinitivale, e mai departe întărit de Charmides atunci când, reluându-şi gândul, îl concentrează într-un singur substantiv abstract, ἡσυχιότης (vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 25).
38. Am redat termenul ἡσύχιος prin „liniştit" sau „domol", iar βραδέως atât prin „încet", cât şi prin expresia „cu zăbavă"

39. Pentru παγκρατιάζειν. Pancraţiul era un soi de amestec de luptă propriu-zisă şi pugilat.
40. Am dat pentru σφόδρα următoarele echivalenţe: „nestăvilit", „aprig", „dintr-odată"
41. Nu pare fără noimă faptul că Socrate şi-a ales toate exemplele de până acum din domeniul însuşirilor esenţiale în buna educare a unui tânăr aristocrat atenian.
42. Repeziciunea şi agerimea în privinţa sufletului şi a trupului, socotite aici „mai frumoase" decât liniştea, apar în *Omul politic* drept definiţie a curajului şi stau, ca „frumosul", pe aceeaşi treaptă cu „liniştea" care defineşte *sophrosýne* (*Omul politic*, 306 c).
43. Vezi 159 c şi 159 d.
44. Ceea ce-i ceruse Socrate (159 a).
45. Am redat αἰσχύνεσθαι şi αἰσχυντηλόν prin „a se sfii" şi „sfios", iar αἰδώς prin „smerenie". Prin cuvântul *aidós* e introdusă în dialog una dintre cele mai vechi forme greceşti ale felului de a înţelege valoarea. La Homer echivalentul datoriei este *aidós*; *aidós* şi *némesis* alcătuind elementele esenţiale ale idealului său aristocratic. Vezi W. Jaeger, *op. cit.*, p. 7; Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1, Berlin, 1931, p. 335. Sfiala, ca şi liniştea, valorează la Homer ca normă de comportare caracteristică mai ales tineretului. Sfioasei reţineri a omului tânăr i s-a păstrat înţelesul homeric până la Euripide, al cărui Hippolitos „cu suflet de fecioară" vede în *sophrosýne* şi *aidós* cea mai înaltă normă a acţiunilor sale. Vezi E.R. Dodds, *The Aidos of Phaedra and the Meaning of the Hippolytus*, C.R., 39, 1925, pp. 102–104, şi Charles Segall, *Shame and Purity in Euripides „Hippolytus"*, Hermes, 1970, p. 280. După încercarea lui Democrit, care face din *aidós* unul dintre principiile eticii sale, Protagoras îi acordă în noua societate democratică o funcţie socială. Vezi şi R. Dieterle, *op. cit.*, p. 172.
46. Homer, *Od.*, XVII, 347. *Aidós* ar fi fost dată tuturor muritorilor, arătase *Protagoras* (322 d). Dar Socrate – ca şi Homer – se opune afirmaţiei acesteia: sfiala nu se potriveşte oricui şi în tot cazul nu omului nevoiaş. Prin aceasta, însăşi motivarea teoretică a democraţiei pericleene se arată inexactă, de vreme ce omul simplu nu posedă capacitatea pe care sofistul ar vrea să i-o atribuie.
47. Noua definiţie, cu implicaţiile ei pedagogice şi morale, deşi apare într-un mai mare grad de abstracţie faţă de prima – care fusese raportată la o situaţie concretă şi pornise de la forme de comportare exterioară –, cade la rândul ei.

48. Ca Nicias din *Lahes*, Charmides propune o definiție pe care a auzit-o de la altcineva. Vezi M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 40, și R. Dieterle, *op. cit.*, p. 177.
49. Abia acest al treilea răspuns al lui Charmides stă din punctul de vedere al formei pe aceeași treaptă cu întrebarea lui Socrate. Definiția „a săvârși ce-i al tău" transcrie cu ajutorul unei expresii verbale o normă de conținut a comportării sociale încă nefixate (vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 66). Deși expresia „a face ale tale" nu apare înainte de Platon (e folosită cu totul nesemnificativ de Sofocle, *El.*, v. 678), ea pare totuși să fi fost introdusă în literatura filozofică a celei de-a doua jumătăți a secolului al V-lea. În *Statul*, această formulă hotărăște asupra întregii structuri a cetății. Acolo, un asemenea mod de a proceda primește numele de *dikaiosýne* (P. Friedländer, *op. cit.*, p. 72). Iar *dikaiosýne* și *sophrosýne* stau adesea foarte aproape una de alta (*Phaidon*, 82 b; *Prot.*, 323 a). „A face ale sale" apare și în *Timaios*, 72 a, ca un teritoriu parțial în domeniul *sophrosýnei* (P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, p. 23). Suntem îndreptățiți, prin urmare, să credem că nici aici el nu aduce formula numai pentru a o lăsa să cadă (P. Friedländer, *op. cit.*, p. 72; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, P.U.F., Paris, 1958; K. Schilling, *op. cit.*, p. 240).
50. Cuvintele seamănă cu o ghicitoare; nici Socrate nu le poate găsi înțelesul. Această dificultate nu apăruse la primele două definiții, când Charmides trebuise să vorbească doar despre *sophrosýne* pe care credea că o posedă el însuși. Vezi și Walther Freyman, *op. cit.*, p. 30.
51. Πολυπραγμονεῖν e văzut de P. Friedländer ca antonim al expresiei „a face pe ale tale" și, mai mult, drept un defect tipic atenian (*op. cit.*, p. 71). Democrit afirmase că „nu trebuie să îndeplinească multe lucruri cel care vrea să fie senin". Îndărătul acestor cuvinte poate fi observată încă de pe atunci existența acelui „a face pe ale tale" drept ceea ce corespunde capacității proprii, naturii individuale fizice și spirituale. Acesta e înțelesul pe care-l va da Platon formulei mai târziu în *Statul*, când o va utiliza ca funcție a ordinii asupra celor trei părți ale sufletului (433 a). La Tucidide termenul acesta dobândește un înțeles politic, ajungând să însemne un soi de „optimism rațional" și de „spirit de aventură nepotolit" – care stau la temelia imperialismului atenian (V. Ehrenberg, *Polypragmosyne: A Study in Greek Politics*, J.H.S., 67, 1947, pp. 46–67, și P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris, 1968, pp. 385–387).
52. Λήκυθον καὶ στλεγγίδα erau folosite pentru exercițiile din gimnaziu.
53. O paralelă exactă a spuselor acestora e dată de Socrate în descrierea ironică pe care i-o face lui Hippias (368 b). Acesta își făcuse cu propriile-i mâini

toate câte le avea pe el. Referitor la discutarea principiului diviziunii muncii (*Statul*, 370 a), vezi V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 276.

54. Gândul putea fi tot atât de confuz și de enigmatic ca și exprimarea lui prin cuvinte (vezi L. Robin, *op. cit.*, nota 24).

55. Schimbul de priviri între Charmides și Critias, apoi tulburarea celui din urmă nu lasă nici o îndoială că acesta n-ar fi autorul definiției pe care Charmides ar fi auzit-o de la cineva. Vezi Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris, 1909, p. 322.

56. Charmides a ajuns în discuția dialectică la limitele posibilităților sale. Intervenția lui Critias va duce dialogul pe un plan mai înalt, dându-i un grad mai mare de abstractizare. La fel se întâmplă și prin intervenția lui Nicias în *Lahes* (194 d), a lui Thrasymachos în prima parte a *Statului*, ori prin înlocuirea lui Lysis cu Menexenos (211 b–c).

57. Cu o trimitere la capacitățile sale filozofice și de om de stat, Critias e recomandat ca interlocutor și în *Timaios* (20 a).

58. Pentru λόγον παραδέχεσθαι. Compară cu *Timaios*, 23 d, și *Legile*, 713 c.

59. O intensificare a dezbaterii intelectuale are loc de îndată după apariția lui Critias. Socrate începe discuția cu aceeași întrebare cu care-l adusese „în aporie" pe Charmides.

60. Critias își va apăra definiția cu ajutorul unor distincții subtile între conceptele „a face" (τὸ ποιεῖν), „a săvârși" (τὸ πράττειν) și „a munci" (τὸ ἐργάζεσθαι). El va rândui cele trei concepte astfel încât ποιεῖν să devină un suprem concept neutru, în vreme ce πράττειν și ἀπεργάζεσθαι, luate separat, desemnează o făptuire cu conotație pozitivă.

61. Din punerea în discuție a acestei jumătăți de vers împrumutate de la Hesiod (*Munci și zile*, 309), Critias va ajunge la concluzia că poetul nu putuse înțelege prin *érgon* o faptă de ocară. Obiectiv văzut, acest argument e arbitrar întrucât citatul arătat aparține în *Munci și zile* unui context cu totul deosebit de cel unde apare la Critias.

62. Prin disprețul cu care numește orice efort manual, așezând meșteșugul cizmarului pe același plan cu prostituția, Critias își dezvăluie din plin înfumurarea aristocratică. Platon imită în felul acesta în chip vădit o particularitate a aristocratului Critias, cel din realitatea istorică. Vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 83.

63. Pentru ποίησις, πράξις și ἐργασία.

64. Am redat οἰκεῖα prin „proprii" Ca reprezentant al aristocrației, Critias îngustează conceptul binelui și îl interpretează pe Hesiod în sensul moralei clasei sale. Întrucât îl înlocuiește pe τὰ ἑαυτοῦ al formulei de bază prin οἰκεῖα, el confiscă definiția indiferentă față de sine, pentru interesele sale

proprii. Şi în *Lysis* (221 d şi urm.), egalitatea οἰκεῖα = ἀγαθόν e respinsă ca relativistă. *Cf.* B. Witte, *op. cit.*, p. 83. În *Statul*, 586 e, βέλτιστον e stabilit drept οἰκειότατον. Pentru οἰκεῖα vezi şi comentariul lui Otto Apelt.

65. Prodicos dobândise o neasemuită faimă prin arta de a deosebi diferitele nuanţe ale cuvintelor sinonime. *Cf. Hipp. maior*, 282 c, şi *Prot.*, 337 a–c.

66. Socrate foloseşte verbele „a face" (ποιεῖν) şi „a săvârşi" (πράττειν), cât şi substantivele care le aparţin fără să facă vreo deosebire. De pildă, în paragraful 164 e ὁ τὰ κακὰ πράττων. În timp ce după definiţia lui Critias nu se poate spune decât ἀγαθὰ πράττειν. Vezi şi Walther Freymann, *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*, Leipzig, 1930, p. 30, şi Max Pohlenz, *op. cit.*, p. 49.

67. Socrate îl aduce pe Critias să confirme încă o dată şi „în toată limpezimea" că *sophrosýne* înseamnă săvârşirea binelui. Această τῶν ἀγαθῶν πράξις e socotită cea de-a patra definiţie a *sophrosýnei* (după cele trei definiţii formulate de Charmides) de către C. Ritter, *Platon*, München, 1910, p. 346.

68. E ironică încuviinţarea lui Socrate, anticipând parcă, prin atotcuprinderea ei, nelimitatele posibilităţi de exprimare ale conceptului.

69. *Cf.* 162 e.

70. Compară cu *Lahes*, 195 c–d, unde întrebarea prin referirea directă la viaţă şi moarte relevă o mai puternică tensiune.

71. Compară cu *Gorgias*, 511 d şi e.

72. *Cf.* 163 c.

73. Critias preferă să-şi retragă definiţia întrucât după spusele sale chiar şi cel care acţionează inconştient ar poseda *sophrosýne*. El o va înlocui cu „a se cunoaşte pe sine" (ἑαυτὸν γιγνώσκειν). *Cf.* Jörg Kube, *Τέχνη und Ἀρετή: Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 158. Vezi şi P. Friedländer, *op. cit.*, p. 72, şi M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 46.

74. Aceeaşi interpretare a maximei delfice, pe care Critias o aşază drept ţintă a noii sale definiţii, apare şi în *Protagoras* (343 a). Vezi P. Friedländer, *op. cit.*, p. 72; C. Ritter, *op. cit.*, p. 346, şi Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin, 1965, p. 182. Împrejurarea că Platon poate releva formula „a se cunoaşte pe sine" ca salut al zeului pare să indice faptul că zicala aceasta era primul lucru vizibil celor care intrau în templu. Vezi W. Roscher, „Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά", în: *Philologus*, 59, 1900, pp. 21–41. Mărturia platonică e cea mai timpurie pe care o avem despre maxima delfică. Originea ei nu e încă îndeajuns clarificată.

75. Vezi interpretarea „politică" a lui Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.*, p. 200: „Nu este greu de imaginat cum înţelegea radicalul om al violenţei acest

avertisment și această virtute [...]; omul de rând trebuie să-și recunoască subordonarea [...]. Cizmarule, rămâi la calapodul tău! [...]"

76. Γιγνώσκειν ἑαυτόν sau ἐπιστήμη ἑαυτοῦ, cum apare câteva rânduri mai jos (165 c 4), e considerată de C. Ritter drept a cincea definiție dată *sophrosýnei* (*op. cit.*, p. 136).

77. După determinarea lui Critias, că *sophrosýne* ar închide întotdeauna înăuntrul ei actul cunoașterii, Socrate conchide că ea este o știință determinată având un obiect determinat. Înăuntrul terminologiei platonice, așa cum se poate observa în *Protagoras*, 352 c, și în *Statul*, 476 d–477 d, 478 a, γιγνώσκειν iese la iveală ca verb aparținând substantivului ἐπιστήμη. În timp ce γιγνώσκειν se referă la actul cunoașterii, ἐπιστήμη desemnează „posesiunea științei" (ἐπιστήμης που ἕξιν, *Theaitetos*, 197 b. Compară și *Euthyd.*, 277 b–c).

78. Conceptul atic pentru știința de specialitate, pentru partea teoretică a unei capacități practice era în secolul al V-lea ἐπιστήμη. Cuvântul e relativ nou. Homer cunoaște numai verbul ἐπίστασθαι cu indicarea unei capacități practice ori intelectuale (E 50), iar substantivul apare pentru prima oară abia la Bacchylides (X, 35–48, Snell). La Sofocle, „tragerea cu arcul" e socotită o *știință* (*Filoctet*, 1057), iar la Tucidide conceptul are un înțeles foarte apropiat de τέχνη (I, 49, 3; 121, 4 etc.). Un asemenea sens s-a păstrat și la Platon (*Ap.*, 22 d; *Gorg.*, 511 c), iar în *Statul*, 438 d, apare „știința construirii de case". În toate aceste cazuri ἐπιστήμη fiind înțeleasă ca iscusință tehnică, drept știință specială precisă. Totuși, la Platon, conceptul de *epistéme* are încă de la început un sens dublu și îndeplinește o funcție dublă. Pe de o parte, el servește răfuielii cu sofiștii pe linia unei supraștiințe și prin aceasta e cercetat în structura sa de știință specială. Pe de altă parte, el înlocuiește acea supraștiință sofistă și devine prin analogie cu acționarea creatoare de valoare și meșteșugărească știința conducătoare cea mai înaltă, căreia doar folosințele tehnice îi dau valoare. Vezi Jörg Kube, *op. cit.*

79. Principiul utilitar e unul de bază în sistemul platonician. Tot ceea ce e frumos și bun e în același timp χρησιμός, adică util, convenabil, corespunzător conceptului său. Socrate ajunge la concluzia că frumusețea în sine (*Kalón Kath'autó*) nu există fără să fie asociată *utilului*. Frumos e numai utilul pentru Socrate. Un adolescent care dansează e mai frumos – gimnastica fiind utilă corpului său – decât cel care stă în repaus (*Timaios*, 87 d–e). Vezi R. Bayer, *Histoire de l'Esthétique*, Paris, 1961, p. 25.

80. Obiectul medicinei este cunoașterea a ceea ce e sănătos (165 d), al arhitecturii, construirea caselor. Pe baza acestor două exemple tehnice stere-

otipe Socrate dovedește cel de-al doilea caracter esențial al științelor: folosul lor.

81. Prin această întrebare, Socrate se contrazice de fapt; iar opoziția care se ivește aici va hotărî mai departe asupra întregii discuții. El caută să adapteze definiția sa despre *sophrosýne*, care „nu e o știință la fel cu celelalte", la tradiționala τέχνη în înțeles de știință specială. Iar Critias i-o va reproșa. Vezi N. Hartmann, *op. cit.*, p. 182, și Jörg Kube, *op. cit.*, pp. 157–160.
82. Din calcul ori geometrie nu provine un rezultat concret (ἔργον), așa cum prin arhitectură provine casa ori prin țesătorie veșmintele. Se obține un soi de ierarhie a științelor al cărei criteriu de ordine e gradul respectiv de abstractizare.
83. Vezi E. de Strycker, *Trois points de Terminologie Mathématique chez Platon*, REG 63, 1950, p. 54: „[...] *la logistique du* Charmides *et du* Gorgias [...] *n'est rien d'autre que la théorie des rapports et proportions dans leurs applications «au pair et impair», c'est-à-dire aux nombres entiers*"
84. Critias va respinge și această întrebare ca nepotrivită, arătând că, după el, căutata știință trebuie deosebită nu numai de o cunoaștere meșteșugărească, ci și de fiecare știință teoretică. Prin aceasta, el va da definiției *sophrosýnei* o nouă formă.
85. Opoziția dintre cele două metode de cercetare (a lui Critias și a lui Socrate) trimite la însuși sensul dialecticii platonice (vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 111). Critias, pornind de la afirmațiile lui Socrate, încearcă să definească conceptul unei științe suprem conducătoare care stă deasupra tuturor celorlalte științe, prin aceasta neputând fi măsurată după normele lor de măsurare. Socrate opune acestei revendicări argumentele cu care respinsese încă înainte supraștiința sofistică. Fiecare din cele două poziții are principial temeiul ei, nici una nu e falsă. Cercetarea va duce mai departe spre definirea acelui obiect deosebit al științei *sophrosýnei*.
86. În opoziție cu științele speciale ale medicinei sau arhitecturii, *sophrosýne* e considerată o cunoaștere a altor forme de cunoaștere și totodată a ei înseși (ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ ἑαυτῆς).
87. *Cf.* 165 b–c.
88. În clipa în care conceptul de „știință" devine obiectul cercetării, Platon dă socoteală de metoda sa. El îl lasă pe Critias să ridice împotriva lui Socrate reproșul unei conduceri neobiective a discuției. Împotriva unei astfel de învinuiri, Socrate se mai apărase (165 b): „întârzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc" Vezi și *Gorgias*, 506 a (ζητῷ κοινῇ μεθ' ὑμῶν [...]).
89. Vezi *Ap.*, 20 c.

90. Ar fi vorba de propria activitate a lui Platon. Interesat în problema expusă, o cercetează însă și pentru discipolii săi.
91. Apar formulări asemănătoare în *Gorgias*, 506 a, *Cratylos*, 411 b, și *Phaidon*, 98 b.
92. În aceste din urmă schimburi de cuvinte e păstrat îndeosebi (arată B. Witte, *op. cit.*, p. 111) caracterul istoric al celor doi parteneri. Critias, „sofistul", susține problema supraștiinței (așa cum o primise Platon de la Protagoras și Gorgias), iar Socrate, „elencticul", caută să se opună revendicărilor sofiste. Astfel Platon integrează în opera sa – în forma „dramatică" a dialogului – punerea întrebării care-i parvenise prin tradiție; pentru ca, pornind de la ea, să rezolve aporia propriului gând.
93. Critias își reia afirmația de la 166 c.
94. Socrate va relua întrebarea (167 c), adâncindu-i înțelesul. Va fi vorba nu doar de o ἐπιστήμη ἐπιστήμης, ci și de o ἐπιστήμη ἀνηπισμοσύνης. În *Statul*, tema „agonală" cere atât cercetarea esenței justiției, cât și a injustiției (*Statul*, II, 358 a–b). În *Euthyphron*, Socrate cere interlocutorului nu numai definirea pietății, ci și a impietății (5 c–d). Întrebat asupra virtuții, Menon va răspunde spontan și asupra viciului (*Menon*, 72 a). Niciodată nu va putea fi cercetată plăcerea fără a se cerceta în același timp și durerea (*Philebos*, 51 b). Vezi V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, p. 274.
95. Prin această egalare, se introduce pe o a doua treaptă acel lucru pe care Critias voia să-l vadă exclus prin relația cu sine a științei științelor: obiectul științei deosebit de ea însăși. *Cf.* B. Witte, p. 125. Transpunerea definiției în formă verbală face vizibilă, într-o formă gramaticală mai limpede, necesitatea unui obiect al cunoașterii.
96. Literal: „a treia oară în cinstea [zeului] salvator". Cu această formulă de rugăciune care era rostită în timpul ospățului, la libația celui de-al treilea pahar, Socrate întreprinde ultima încercare de a defini *sophrosýne*, după ce amândouă definițiile anterioare ale lui Critias („a face ale sale" și „a se cunoaște pe sine") nu duseseră la o rezolvare definitivă. Invocarea lui Zeus ar indica faptul că dialogul intră acum în faza sa decisivă. În privința formulei, vezi Pindar, *Ist.*, 6, v. 7; Eschil, *Choeph.*, v. 1073, și chiar *Statul*, 583 b. Vezi de asemenea K.A. Benkendorff, *Untersuchungen zu den Platonischen Gleichnissen, Vergleichen und Metaphern aus dem Bereich der Gymnastik und Agonistik*, Inaug.-Diss., Tübingen, 1966, p. 94.
97. Compară cu 163 d fin.
97b. V. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 285–286, dă o interesantă comparație cu un loc similar din *Statul*, 450 c–d.

98. Pentru a-şi limpezi nedumerirea, Socrate va aşeza *sophrosýne*, pe rând, alături de alte concepte funcţional asemănătoare, cărora le va atribui câte un obiect corespunzător, în mod necesar provenit din mai întâi numitul concept activ. Printr-o asemenea metodă, pe care Aristotel o caracteriza sub numele de *epagogé*, socotind-o tipică lui Socrate, se arată că o relaţie de sine aşa cum e formulată în cunoaşterea cunoaşterii nu era cu putinţă.
99. Vederea e raportată la culoare; aceasta din urmă fiind obiectul ei „ideal" Compară cu *Theaitetos*, 156 c.
100. Dorinţa este întotdeauna dorinţă a plăcerii. Vezi *Phaidros*, 237 d (ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν).
101. Că voinţa e pusă în legătură cu binele se poate vedea şi în *Gorgias*, 468 c (τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα). Înşiruirea conceptelor merge până la episteme. În ce fel trebuie gândit acest raport între conceptul activ şi obiectul în genitiv o arată cercetarea amănunţită a unei situaţii asemănătoare din *Statul* (436 b–437 c).
102. Toate comparativele care vor urma (şi pe care Socrate le alătură exemplului cunoaşterii, care e cunoaştere a ceva şi are proprietatea de a trimite către ceva) sunt de regăsit în *Statul* (438 b–c). Kurt Schilling, în *Platon – Einführung in seine Philosophie*, 1948, pp. 44–45, trimite pentru locurile acestea la *Parmenide*.
103. Imperfectul verbului εἶναι în locul prezentului exprimă o anterioritate logică şi, prin aceasta, exemplul de regulă a unei relaţii la obiectul în sine, în opoziţie cu situaţia de excepţie a raportului cu sine, afirmă B. Witte, *op. cit.*, p. 118. Compară cu *Statul* (436 b–c) εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτὸν ἦν [...]. Pe baza comparaţiilor [din exemplele enumerate, Socrate încheie într-o formulă abstractă.
104. Acest nou introdus concept (κίνησις αὐτὴ ἑαυτὴν κινεῖν) primeşte în opera mai târzie a lui Platon o strictă determinare din punctul de vedere al conţinutului. În *Phaidros*, „mişcarea care se pune în mişcare pe ea însăşi" apare ca un soi de temei originar nenăscut, ca suflet al lumii, izvor şi început al oricărei mişcări (245 c) (vezi şi *Legile*, X, 894 d–e, 895 e, 896 a).
105. În *Cratylos*, căldura în opoziţie faţă de trup e socotită printre procesele interioare şi pusă pe acelaşi plan cu mişcarea sufletului şi a gândirii.
106. „Omul de format mare" (ὁ μέγας ἀνήρ) e definit în *Legile* (730 d–e). În *Charmides*, el trebuie să stăpânească arta diviziunii (168 b). O asemenea artă aruncă lumină asupra tuturor celorlalte (*Philebos*, 16 c), în măsura în care ea mijloceşte între unul şi infinitatea unui domeniu; „[...] *daher*

kann der mythische Vorgänger des «grossen Mannes» «eine Art Prometheus» genannt werden" (comentează B. Witte, după *Philebos*, 16 d, *op. cit.*, p. 123).

107. În vreme ce convorbirea sfârşeşte astfel în aporie, Socrate face să atârne rezolvarea de fapt a problemei de persoana unui conducător, condiţie în care se manifestă certitudinea lui Platon de a fi el însuşi acel subiect cunoscător. Rezultat la care ajung atât M. Untersteiner, „Studi Platonici. Il Carmide", ACME 18, 1956, 19–67, p. 41, cât şi B. Witte, *op. cit.*, p. 124.

108. Argumentul lui Socrate e dublu. În primul rând el pune la îndoială egalitatea propusă de el între cunoaşterea de sine şi noua formă a definiţiei. La protestul lui Critias, el face un pas mai departe afirmând că, în amândouă cazurile noii formule, „cunoaşterea" nu poate fi aceeaşi.

109. „*Damit ist eine Implikation, die der Begriff einer Wissenschaft der Wissenschaft enthalten könnte und die vor allem durch die von Kritias gefundene Formulierung «Wissenschaft der anderen Wissenschaften» nahegelegt zu werden schien, ins Bewusstsein gehoben und widerlegt*", comentează în locul acesta B. Witte, *op. cit.*, p. 127. Socrate arată că ştiinţa căutată, chiar într-o formă derivată, nu poate avea un obiect specific. Ea nu poate fi decât ştiinţa acelui lucru care poate să fie ştiinţă.

110. Medicul şi înţeleptul nu pot „vorbi" (διαλέγεσθαι) împreună, întrucât unul e specialist în ceea ce-i „sănătos", iar celălalt, în „cunoaştere". Astfel *sophrosýne* şi „utilul" se despart.

111. Max Pohlenz, *op. cit.*, p. 54; Untersteiner, *op. cit.*, p. 38, şi T.C. Tuckey, *Plato's Charmides*, Cambridge, 1951, p. 98, au vrut să vadă în noua formulare o raportare la întrebarea socratică şi prin urmare au înţeles această parte a dialogului ca pe o discuţie privind interpretarea vieţii lui Socrate.

112. Modul ireal al vorbirii, care e păstrat fără excepţie şi în reprezentarea următoare a folosului *sophrosýnei*, ar fi un indiciu al caracterului utopic al conţinutului ei. Statul guvernat de *sophrosýne* apare doar ca imagine ideală, fără posibilităţi de realizare.

113. Socrate schiţează o „structură socială" în care înţeleptul cârmuieşte asupra celui neînţelept. Căutarea unei definiţii a *sophrosýnei* care prin analiza categorială a ἐπιστήμη ἐπιστήμης părea a fi o problemă pur epistemologică îşi arată aici caracterul ei politic. Compară şi cu *Prot.*, 318 c–319 a.

114. În miturile eshatologice din *Gorgias* şi *Protagoras* oamenii sunt pedepsiţi în urma „greşelilor" lor, pe când cei „fără greşeală" ajung în Insulele Fericiţilor (*Gorg.*, 516 b–c, 523 b). Întocmai şi aici „eudaimonía" e întemeiată

pe eliberarea de greşeli. Vezi şi *Gorg.*, 507 b, *Alcib.*, 116 b, *Statul*, 353 c–354 b, şi trimiterile lui L. Robin de la nota 40. În *Statul* apare aceeaşi misiune a polisului de a realiza fericirea tuturor cetăţenilor săi.

115. Un asemenea stat ideal ca acesta înfăţişat de Socrate, în care să se împlinească „ştiinţa înţelepciunii", apare însă (spre deosebire de cel din *Statul*) ca o pură utopie. Contrar lui R. Dieterle, care nesocoteşte funcţia pozitivă a utopiei: „*Doch es war offenbar nichts weiter als eine grosse «utopische» Illusion, da sich gezeigt hat, dass es ein solches Wissen nirgendwo gibt*" (p. 266), B. Witte i-o acordă din plin: „*Doch diese Utopie hat eine positive heuristische Funktion; sie ist das ideale Leitbild, das «Gut» (ἀγαθόν), das zum Auffinden jener obersten leitenden Wissenschaft führt* [...]" (p. 131).

116. Socrate, care combătuse până acum numai definiţiile independente ale lui Charmides şi Critias ori modificările tezelor lui Critias, va încerca să demonstreze imposibilitatea utopiei schiţate de el însuşi.

117. Socrate va anula în concluzia arătată drept „vis" premisa de bază a utopiei sale, întrucât el se îndoieşte asupra folosului înţelepciunii.

118. Socrate îşi aminteşte cuvintele Penelopei din cântul XIX al *Odiseei* despre visele care pătrund prin poarta de fildeş – cele amăgitoare – şi adevăratele vise, acelea care intră pe poarta de corn. Visul lui Socrate are acelaşi dublu înţeles ca şi cel al Penelopei. În *Odiseea* e vorba de un αἰνὸν ὄνειρον, o spune Odiseu (XIX, 568). El se va dovedi însă aducător de noroc. Platon pune în paralel cele două vise, dând astfel o precisă interpretare conexiunii structurale a propriei sale opere. Prin caracterul său elenctic visul lui Socrate e şi un αἰνὸν ὄνειρον, întrucât el nimiceşte imaginea fericită a statului desăvârşit. Dar chiar această nimicire „vesteşte adevărul", spune B. Witte, *op. cit.*, p. 133.

119. Chiar şi mantica e încadrată ironic ca „ştiinţă a viitorului" într-o societate tehnic perfectă şi condusă de ştiinţă.

120. Expunerea se rezumă pentru Socrate la conceptul de „a săvârşi potrivit cunoaşterii" (ἐπιστημόνως πράττειν). E vorba din nou, ca în „utopie", de o societate în care domneşte *sophrosýne* „φυλάττουσα", aşa cum e numită şi în *Statul*. Dacă în Utopie a fost relevată doar „buna acţionare" ca urmare a predominării *sophrosýnei*, acum aceasta este expusă în înţeles unilateral tehnic. Vezi şi R. Dieterle, *op. cit.*, p. 283: „*Der grosse Vorbehalt gegenüber dem technischen Wissensideal ist damit ausgesprochen*"

121. „*Es ist der alte Sokrates*", comentează B. Witte, cel care caută să combată revendicarea unei ştiinţe atotconducătoare prin analogii cu ştiinţele speciale (*op. cit.*, p. 134).

122. După ce toate obiectele parțiale ale cunoașterii sunt respinse categoric de Critias, mereu repetata întrebare asupra cauzei fericirii (care obținuse o rezolvare în conținutul oarecum abstract al Utopiei) își află în sfârșit răspunsul: căutata știință e „știința despre bine și rău". Această definiție pare în consonanță cu formularea mai timpurie a lui Critias despre „săvârșirea binelui" (163 e).
123. Găsita știință are caracter de universalitate, nu însă în sensul unei cârmuiri enciclopedice a tuturor științelor speciale, ci în înțelesul celei mai înalte științe a valorii.
124. Această rezolvare ultimă aduce cu sine totodată și cea mai adâncă aporie. Socrate constată opoziția dintre știința binelui și a răului care s-a arătat drept condiție a posibilității utilului și știința științelor ca definiție a înțelepciunii. Vezi și M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 49.
125. Nu numai că n-a putut fi găsită nici o definiție pentru înțelepciune, dar nici măcar părerea că e folositoare nu s-a confirmat vizibil. Vezi M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 47.
126. Trimisă *ad absurdum* și ultima cunoaștere pozitivă a obiectului cercetării, dialogul sfârșește prin cuvintele acestea. Că înfrângerea nu este însă definitivă o arată ironia cu care Socrate reia o asemenea concluzie: (vezi K. Schilling, *op. cit.*, p. 48, și B. Witte, *op. cit.*, p. 136) „Și parcă totuși, nu-mi vine să cred că lucrurile stau chiar așa, ci mai degrabă eu aș fi un prost cercetător. Înțelepciunea doar e-un mare bine și dacă o ai – cred eu – ar trebui să fii și fericit". Astfel de cuvinte îi îndeamnă pe Charmides și pe cititori să lase contradicția pe seama unui „cercetător mai bun" care ar fi Platon însuși.
127. *Cf.* 155 c–157 c.

HIPPIAS MINOR

Eudicos, fiul lui Apemantos, care este pomenit și în dialogul *Hippias Maior*, 286 b 6, pare să fie prietenul și gazda lui Hippias la Atena. Necunoscut din altă parte.
2. Despre acest personaj care dă numele a două dialoguri platoniciene, vezi *Notele* la *Hippias Maior*, în: Platon, *Opere*, vol. II, București, 1976, pp. 108 și urm.
3. Dialogul se naște în prelungirea unei scene a cărei morfologie nu poate fi reconstituită în detalii. Ceea ce s-a petrecut înainte ne este doar sugerat de un personaj auxiliar (în speță Eudicos), care mijlocește trecerea de la scena consumată la dialogul propriu-zis. Hippias a făcut tocmai dovada talentului său de conferențiar terminând una dintre acele lungi expuneri

(ἐπίδειξις) cu caracter moralizator în care excelau mai toți sofiștii. Expunerea era pesemne o mostră de virtuozitate oratorică; vorbitorul orânduia după o topică personală sensurile unui text devenit componentă a conștiinței colective: se pornea de la un fragment unanim cunoscut, de la o „întâmplare homerică" ce căpăta funcția unei parabole. Miezul epic, care se preta la speculații etice, constituia astfel punctul de pornire al unui discurs care treptat devenea predică și investigație pedantă în speciile virtuții. Că Hippias proceda în acest chip ne arată propria sa relatare (*cf. Hp. Ma.*, 286 a 3–b 3) despre prelegerea asupra îndeletnicirilor frumoase, ținută de sofist la Sparta și apoi la Atena. Dacă vorbește deci despre Homer, Hippias nu o face asemenea rapsodului Ion, care evolua mai degrabă sub semnul animalității spiritului, de vreme ce în discuțiile culte moția intermitent, refăcându-și circuitele cerebrale numai când cineva rostea numele marelui poet (*cf. Ion*, 532 b–c). A vorbi despre Homer nu reprezintă pentru Hippias o practică secundă, *ein Nebenberuf* (*cf.* Friedländer, 1964, II, 125), ci etalarea principalei sale specialități; Hippias este în principal un moralist de profesie (*cf.* și Momigliano, 1930, 322), iar epopeea homerică devine pentru el marea carte cu poze a moralei (*das beliebteste moralische Bilderbuch;* Friedländer, 1964, II, 125).

Sofistul conferențiase pesemne în incinta unei școli ca aceea a lui Feidostratos, despre care pomenește dialogul *Hippias Maior* (286 b). Prelegerea sa, a unui personaj de notorietate panhelenică, trebuie să fi avut aerul unui act de mondenitate culturală. Participanții nu erau practicanți de elită ai filozofiei (din moment ce Eudicos observă că de-abia acum „am rămas între noi, oameni care ne îndeletnicim stăruitor cu filozofia" – μάλιστα τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς); erau în schimb persoane de gust, „în stare să prețuiască cele auzite", cum își definește însuși Hippias auditoriul ideal (*cf. Hp. Ma.*, 286 c). – Deci prelegerea a luat sfârșit, Hippias a primit laudele de rigoare și publicul s-a risipit. Locul acțiunii s-a mutat între timp în fața sălii de conferințe, astfel încât ne aflăm undeva *im Freien*, spațiul predilect de desfășurare a discuției în dialogurile platoniciene mici (*cf.* Friedländer, 1964, L 169 și urm.). Pe scenă au rămas doar personajele dialogului; Socrate, care s-a ținut tot timpul deoparte, le apare acum celor doi în eminența tăcerii și a reținerii sale. În această situație intervine replica inaugurală a lui Eudicos. Intervenția sa reprezintă în primul rând rezolvarea psihologică a situației, căci suprimă o dublă așteptare: a lui Hippias, care este evident dornic să afle gândul lui Socrate despre evoluția sa oratorică; a lui Socrate, care are de spus mai mult decât o vorbă de laudă.

4. Nu este foarte limpede dacă întrebarea pe care Socrate urmează să i-o adreseze lui Hippias i-a fost sugerată acestuia de o afirmație a lui Apemantos făcută într-un timp nedeterminat sau, după cum reiese de la 364 b, lui Socrate i-a inspirat-o însuși discursul lui Hippias. Pentru a suprima neînțelegerea, trebuie să presupunem că Apemantos era și el prezent la prelegerea lui Hippias și că alegația sa, auzită și de Socrate, reprezenta un comentariu făcut în prelungirea spuselor conferențiarului.
5. Că interpretarea poeților era un punct esențial al educației sofistice o arată Protagoras în dialogul care-i poartă numele (338 e–339 a): „Eu cred, Socrate, a zis el, că pentru un om cea mai importantă parte a educației este priceperea în domeniul poeziei; aceasta înseamnă să fii în stare a-ți da seama, în privința celor spuse de poeți, care sunt bine ticluite și care nu, și să știi să le explici, iar atunci când ești întrebat să știi să dai seamă" (trad. Șerban Mironescu, Platon, *Opere*, vol. I, Ed. Științ. și Encicl., București, 1976, p. 454). Pentru această problemă vezi și Werner Jaeger, *Paideia*, II, p. 178, nota 55.
6. Locul desemnat cu numele general de Olimpia (Ὀλυμπία), unde, începând cu secolul al VII-lea î.Hr., se celebrau faimoasele întreceri sportive, nu era propriu-zis un oraș, ci o vastă incintă sacră, reunind edificii, temple și altare închinate diferitelor zeități, populată îndeobște de o mână de preoți și magistrați, de pelerini veniți să consulte oracolul lui Zeus, precum și de atleți care se antrenau aici în vederea jocurilor. Cu multe săptămâni înaintea deschiderii întrecerilor începeau să sosească la Olimpia din toate părțile lumii elenice, din Cirene, Sicilia și Grecia Mare, din insulele Mării Egee și din orașele Asiei Mici, ambasade ale cetăților, pelerini, scamatori, acrobați, negustori etc. De la mijlocul secolului al V-lea î.Hr., în spațiile interludice se înfiripă și un agon al spiritului în care se confruntau erudiția, talentul oratoric și cel poetic (*cf.* mai jos 368 c–d: „Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi și multe și felurite discursuri în proză. Afirmai că și științele despre care am vorbit adineaori le cunoști mai bine decât oricine [...]"). Hippias, a cărui cetate de baștină, Elis, se afla în preajma Olimpiei, se simțea aici, firește, în largul său, mai ales că, după propria-i spusă (364 a 6–8), își întrecuse dintotdeauna concurenții în materie de erudiție.
7. Platon nu va pierde nici un prilej pentru a sublinia caricatural suficiența de sine (*autarkía*) care emană din toate cuvintele lui Hippias. Dar, așa cum această *autarkíe* nu are nimic comun cu notele individualismului cinico-stoic, deopotrivă ea nu trebuie înțeleasă nici superficial, ca expresie nesuferită a unei îngâmfări nemăsurate. Revelatoare în acest sens este disocierea făcută de Momigliano (1930, pp. 322–323): „Ar fi greșit să interpre-

tăm această încredere în sine ca un pur orgoliu născut din conștiința valorii individuale. E vorba mai degrabă de o metodă pe care Hippias o profesa și ale cărei norme le și formulase. *Autarkía* lui Hippias este întru totul intelectuală și își găsește temeiul în certitudinea putinței de a stăpâni scibilul. A poseda scibilul înseamnă înainte de toate a poseda știutul. De aceea mnemotehnia este condiția științei multiforme a lui Hippias [...]. Totuși o *autarkíe* intelectuală n u se poate limita la culegerea unor noțiuni gata făcute. *Autarkía* presupune în mod obligatoriu absența misterelor, a lucrurilor neștiute care limitează deplinătatea omului. Absoluta încredere de a putea cunoaște totul și săvârși totul, atât de caracteristică lui Hippias, nu poate să se nască decât dintr-un raționalism absolut. *Autarkía* și raționalismul trebuie să se întâlnească, și *autarkía* trebuie să exprime certitudinea stăpânirii faptelor de către minte"

Observația lui Momigliano se cere însă completată: o asemenea certitudine nu se poate naște decât în condițiile unui optimism gnoseologic pe care nu-l justifică decât o fază precritică a cunoașterii. Căci raționalismul nu-l împiedică pe Socrate să propună viziunea dramatică a efortului care desparte apetitul cogniției de obiectul cunoașterii. Iar dacă ajunge să pună în joc sofismul și să evidențieze paradoxul, dialectica socratică o face tocmai pentru a submina seninătatea juvenilă care însoțește epistemologia născută în prelungirea unei istorii necritice a cunoașterii. Hippias nu avea nici conștiința revizuirii critice a domeniului știutului, nici pe aceea a demersului infinit complicat care ne desparte de scibil. Epistemologia lui este rudimentară în măsura în care posibilitatea cunoașterii este întemeiată pe sacralizarea istoriei cunoștințelor. Este fatal ca în aceste condiții șovăiala fecundă proprie scepticismului metodologic să fie înlocuită cu mnemotehnica, iar din examen critic al cunoștințelor și investigație mereu reînnoită a realului, știința să devină procesul finit de rememorare a celor deja cunoscute.

8. Se poate vorbi în dialogurile platoniciene de un topos al laudei de sine dublat de elogiul socratic adus interlocutorului. Deci pe de o parte performanțe (πράγματα) de excepție relatate cu satisfacție nedisimulată de autorul lor, pe de alta elogiul socratic alcătuit îndeobște din exclamații admirative prin care Socrate îl fericește mai întâi pe conlocutor pentru calitățile sale „demne de invidiat", apoi pe părinți și patria acestuia de a-i fi dat naștere. Așa apar lucrurile la suprafață, și s-ar spune că totul se rezumă la sensul superficial al ironiei socratice. *În fond*, acest topos al laudei de sine circumscrie locul unde va surveni refutația socratică (ἔλεγξις). Tema internă a dialogului se naște astfel din transformarea excelenței

afișate în vulnerabilitate demonstrată. A se vedea pentru ilustrarea acestui topos *Ion*, 530 b 5–d 3; *Hp. Ma.*, 281 a1–c3; 286 a 3–6; *Euthd.*, 273 c 1–274 b 1.

9. Cu clasica formulă de comutare (*cf. Hp. Ma.*, 286 a,'Ατὰρ τί δὴ... („Acum însă...") se marchează trecerea de la introducere (*dispositio*, schița personalității interlocutorului, ceremonii lingvistice, false laude socratice etc.) la dialogul propriu-zis. De aceea, imediat cade întrebarea care dă semnalul de începere a discuției: *Care din doi ți se pare mai presus și în ce privință?* (πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί;). Iar după o nouă diversiune stilistică (364 b 5–364 c 1), întrebarea revine (364 c 2): *Pe ce-i deosebeai?* (πῶς διέκρινες αὐτούς;).
10. Πολυτροπώτατον. Discuția se deschide în continuare pe linia acestui termen, pe care Socrate îl privește ca nedeterminat; πολύτροπος este un om *variat înzestrat întru săvârșirea a ceva*; *„the most resourceful"* traduce Muhlern (1968, p. 283) în acest context. Este evident că Hippias îi dă încă de pe acum un sens negativ; Socrate îl primește însă în neutralitatea lui semantică, înțelegând că a fi viteaz și versatil sau înțelept și versatil nu se exclud. Drept care, pentru el, Odiseu rămâne încă nedefinit. Întrebarea următoare (364 e 5) va cere specificarea expresă a lui πολύτροπος în vederea dobândirii specificului personalității odiseice.
11. Prin această întrebare Socrate caută să obțină de la Hippias o determinare a lui πολύτροπος care să-l definească pe Odiseu așa cum înțelepciunea îl definește pe Nestor și vitejia pe Ahile. Întrebând dacă Homer îl înfățișează pe Ahile ca pe un om versatil, Socrate îl va face pe Hippias să explice prin ce anume le exclude calitatea de πολύτροπος pe celelalte două.
12. Răspunzând astfel, Hippias enunță explicit sensul negativ al abilității odiseice: din moment ce „dimpotrivă" (ἀλλά) Ahile este „sincer și dintr-o bucată", rezultă că πολύτροπος înseamnă în cazul lui Odiseu „șiret", „ipocrit", „fățarnic", „mincinos". Din acest moment Ahile nu mai este definit *în sine*, prin vitejia sa, ci *relațional*, prin opoziție cu Odiseu. Noua situație își capătă formularea directă și sintetică la 365 b 4–5: „Ahile este sincer și dintr-o bucată (ἀληθής τε καὶ ἁπλοῦς), iar Odiseu, versatil și mincinos (πολύτροπος τε καὶ ψευδής)"
13. Λιταί, titlul clasic al cântului IX al *Iliadei*: Odiseu, Aias și Phoinix încearcă, prin rugăminți (λιταί), să potolească mânia lui Ahile și să-l readucă pe câmpul de luptă.
14. *Iliada*, IX, 308–314, dar cu un text destul de diferit față de cel homeric tradițional. Invocând aceste versuri, Hippias se sprijină pe textul homeric pentru a-și preciza gândul cu privire la naturile veridice și la cele poly-

tropice, în speță cu privire la firea (τρόπος-ul; *cf.* 365 b 3) fiecăruia din cei doi eroi paradigmatici: în această fază a discuției, când Hippias face încă hermeneutică de text, ψευδής este cel care gândește și alta spune, iar ἀληθής este cel care spune ceea ce gândește.

15. Spre deosebire de 364 e 6–7, unde πολυτροπία odiseică era determinată printr-un simplu contrast neexplicit (*cf.* nota 12) aici, pentru întâia dată, politropiei i se conferă un sens explicit negativ, pleonastic pentru Hippias, dar aducând un plus de informație pentru Socrate, care până acum concepuse termenul ca fiind etic-neutru (*cf.* și Muhlern, 1968, 284).
16. Acest pretext la care Socrate recurge și în alte dialoguri (*cf. Ion*) reprezintă de fapt o strategie de a trece direct, eliminând ilustrările poetice, la obiectul însuși al dezbaterii. Astfel Socrate îl instituie pe Hippias ca interlocutor nemijlocit și pe deplin responsabil, nu ca pe un simplu intermediar. Discuția se definește acum în mod hotărât ca o dezbatere de idei, și nu ca o hermeneutică de text.
17. Λογιστικὴ τέχνη, știința practică a calculului, spre deosebire de ἀριθμητικὴ τέχνη, știința teoretică; ὁ λογιστικός era calculatorul abil (*cf.* Xen., *Memorab.*, I, 1, 7; Platon, *Theaitetos*, 145 a).
18. Introducerea calificativului ἄριστος („cel mai bun") nu se justifică dacă e judecată doar în acest context; ea dublează pleonastic pe σοφώτατος („cel mai priceput"). Dar „cel mai bun", introdus aici tautologic *cu sens tehnic*, pregătește nașterea ulterioară a sofismului, în măsura în care mai târziu capătă *nuanță morală*. Se va dovedi între timp că expertul este mincinosul ideal (deținătorul optim al adevărului este și deținătorul optim al falsului). Însă dacă expertul este „cel mai bun" din punct de vedere tehnic nu înseamnă că el este și „cel mai bun" din punct de vedere moral.
19. Socrate a trecut deci în revistă, folosind un procedeu inductiv, tocmai abilitățile care dau conținutul polimatiei lui Hippias: calculul, geometria și astronomia. Socrate face astfel din Hippias însuși o paradigmă a identității dintre veridic și mincinos la nivelul tuturor competențelor sale. De fapt Socrate – și acesta este sofismul –, dovedind că știutorul, și în speță Hippias, este cel mai capabil să spună adevărul și să mintă, nu a dovedit că cel capabil să mintă este și mincinosul prin vocație; definiția mincinosului ca δύνατος ψεύδεσθαι (366 b 5) se dovedește a fi falsă: mincinosul și veridicul *pot* fi una și aceeași persoană, dar în realitate nimic nu dovedește că și *sunt*.
20. Strigilul (Στλεγγίς) era un obiect, de obicei de metal, cu ajutorul căruia se îndepărtau, prin radere, uleiul și praful de pe piele; sticluța de care e

vorba (λήκυθος) era un mic recipient cu gâtul îngust conținând uleiul cu care atleții își ungeau corpul.

21. Cicero reproduce pasajul în *De Oratore*, III, 2: „Ajungând la Olimpia în perioada când avea loc marea solemnitate a jocurilor care se celebrau din patru în patru ani, Hippias din Elis se lăudă în prezența Greciei întregi de a cunoaște toate artele, și nu numai artele liberale și nobile precum geometria, muzica, literele, poezia și cele referitoare la natură, morală și politică, ci și de a-și fi confecționat cu propria-i mână inelul ce-l purta, mantaua care-l învește și sandalele cu care era încălțat"
22. Atât din fragmentele rămase, cât și din relatările contemporanilor (vezi în principal Platon, *Hippias Maior*) rezultă că Hippias făcea operă de arhivar, fiind un pasionat culegător de date pe care le inventaria în cataloage și sinopse (*cf. Hp. Ma.*, *Note*, *Despre persona jul Hippias*). De aceea, facultatea pe care o punea în joc Hippias era desigur memoria, devenită în acest context instrument de lucru, iar știința memorării, mnemotehnica, o adevărată metodă de lucru. Gândul decisiv despre semnificațiile mnemotehnicii lui Hippias și conectarea ei cu cultura timpului le-a exprimat Momigliano (1930, p. 324): „Sofistica în ansamblul ei nu cunoaște [...] criteriul genetic pentru a certifica adevărul faptelor. Cercetarea asupra genezei este practicată cu îmbelșugare, dar în sine și pentru sine. Și doar cu Tucidide va apărea prima tentativă genială de a cerceta genetic istoria greacă, pentru a-i da acea întemeiere pe care critica faptelor izolate nu o permitea. Criteriul adevărului era căutat în informația însăși luată izolat, adică judecând în funcție de mărturia care o furniza și de conformitatea cu experiența comună. De aici aparenta contradicție între spiritul critic al sofisticii și tonul erudit și de manual al istoriografiei sale, contradicție care se explică atunci când înțelegi că acele descrieri și cataloage vor să fie repertorii de informații cernute, când de fapt ele nu pot fi decât repertorii, tocmai pentru că nu e cernut procesul istoric, ci informația în sine.
Însuși procesul critic al sofisticii are așadar rezultatul paradoxal de a îndemna la păstrarea, adunarea și memorarea tradiției. Când se acceptă tradiția, istoria se reduce în mod firesc la amintire. Din aceste motive, Hippias, care până și în operele istorice face operă mnemotehnică (*Registrele Olimpiadelor* și *Denumirile popoarelor*), intră din plin în această tradiție"
23. Aproape în aceiași termeni îl mustră Hippias pe Socrate în *Hp. Ma.*, 301 b 1–3. Reproșuri asemănătoare i se aduc lui Socrate de către interlocutorii săi și în *Rep.*, 487 a și urm.; *Men.*, 80 b și urm.; *Euthphr.*, 11 b și urm.
24. *Iliada*, IX, vv. 307–308 (traducere de G. Murnu).
25. *Iliada*, IX, vv. 352–358 (traducere de G. Murnu).

26. *Iliada*, I, vv. 168–170.
27. *Iliada*, IX, vv. 644–648.
28. Fiul lui Cronos şi al divinităţii marine Philyra, centaurul Chiron reprezintă în mitologia greacă simbolul ştiinţei şi al înţelepciunii puse în slujba principiului paideic. Elevii săi, mai toţi eroi (Jason, Asclepios etc.), dacă nu chiar zei (Apollo), deprindeau de la Chiron arta războiului şi a vânătorii, muzica, morala şi medicina. Amestecat direct în destinul lui Peleu, Chiron devine apoi educatorul fiului acestuia, Ahile.
29. Aceeaşi dezbatere, de astă dată între Socrate şi Euthydemos (altul decât personajul care dă titlul dialogului platonician), este relatată de Xenofon în *Memorab.*, IV, 2, 19–20.
30. Că îi sunt dezagreabile macrologiile, Socrate o spune pe larg în *Prt.*, 334 d–e, punând faptul pe seama memoriei sale scurte („[...] de vreme ce ai de-a face cu unul care e uituc, mai taie din lungimea răspunsurilor şi fă-le mai scurte dacă vrei să te pot urmări" – trad. Şerban Mironescu).
31. Expresiile greceşti sunt aici ποιεῖν şi ἐργάζεσθαι, între care trebuie să presupunem că autorul a gândit o deosebire, fără să putem preciza dacă ea se referă la modalitatea acţiunii sau la efectul ei. În *Phd.*, 60 e, cele două cuvinte puse laolaltă sună redundant: μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου. Într-un context care se complică prin apariţia lui πράττειν, din aceeaşi familie semantică („a acţiona"), ele apar şi în *Chrm.*, 163 b 3 (*cf.* şi nota Siminei Noica din volum). Apelt (1921, p. 48) propune să gândim prin ποιεῖν pura acţiune a săvârşirii, iar prin ἐργάζεσθαι, rezultatul ei ca lucrare finită.
32. Specificaţia εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος este considerată de interpreţi cheia dialogului, deoarece Platon trimite cu aceste cuvinte la bine cunoscuta axiomă a eticii socratice (*cf.* Xen., *Memorob.*, IV. 2, 11–20), conform căreia cunoscătorul binelui nu mai poate comite răul. Dar făcându-l astfel pe Socrate să pună sub semnul întrebării, în câteva cuvinte doar, rezultatul atât de spectaculos obţinut al întregului, Platon anunţă totodată că nu am asistat decât la o farsă în care adevărul şi falsul îşi schimbaseră locurile în vederea unei demonstraţii *per absurdum*. Lui Aristotel, care a dat dezlegarea sofismelor din *Hp. Mi*, i-a scăpat faptul că autorul lor o cunoştea de asemenea; înscriindu-se cu rafinament în fals, Platon nu făcea decât să redistribuie într-un metaplan – ca un Odiseu care se reproduce pe sine – conţinutul propriului dialog, creând cu consecvenţă unicul şi marele paradox al dialogului, acela de *a relua la nivelul expresiei (al formei) conţinutul însuşi al dialogului.*

EUTHYPHRON

1. *Euthyphron* e considerat unul dintre dialogurile de tinerețe ale lui Platon. Ca și *Apărarea* și *Criton*, are drept scop reabilitarea figurii lui Socrate; o încercare de a explica atenienilor învățătura și comportarea lui. Se crede că a fost compus înainte de 390 î.Hr., mai probabil prin 396–395 î.Hr. Interlocutorul lui Socrate e cel mai indicat pentru o discuție despre pietate. Prezicător de oarecare renume la Atena, chiar dacă uneori era luat în râs, după cum se plânge el însuși în dialogul de față (3 b), Euthyphron din Prospalte reprezintă cu intransigență convingere linia tradițională, populară și oficială a religiei ateniene, la care majoritatea spiritelor luminate ale vremii nu mai pot adera. Personajul e cunoscut din dialogul lui Platon (*cf.* și *Cra.*, 396 d, 428 c, 399 e). Se consideră că informațiile oferite de Plutarh (*De Genio Socratis*, c. 10), Noumenios (la Eusebios, *Prep. Evang.*, XIII, 5) și Diogenes Laertios (II, 29) provin tot din această sursă.
   Convorbirea e presupusă a avea loc în 399 î.Hr., cu câteva zile înainte de procesul lui Socrate.
2. Dialog peirastic: de la gr. πειράω, „a încerca, a cerceta"
3. Lykeion: gimnaziu situat în partea de nord-est a Atenei, lângă templul lui Apollo Lykeios. Va deveni celebru prin faptul că acolo avea să-și țină lecțiile Aristotel.
4. Arhontele-basileu: magistrat superior cu atribuții religioase și parțial juridice. Sediul său era ἡ στοά τοῦ βασιλέως – porticul arhontelui-basileu; se pare că acolo erau afișate legile și decretele.
5. În greceşte, opoziția dintre δίκη, „proces privat", și γραφή, „acțiune publică" Ofensa adusă religiei de stat constituie la Atena obiectul unei urmăriri publice, pe când învinuirea de omor ține de dreptul privat. Pentru amănunte despre proces, vezi *Apărarea lui Socrate.*
6. Pentru a scoate în relief nevinovăția lui Socrate, Platon arată, de câte ori are ocazia, că acum, la 70 de ani, e pentru prima dată când acesta are de-a face cu justiția (*cf. Ap.*, 17 d).
7. Meletos: poet tragic cunoscut mai degrabă prin rolul său de acuzator în procesul lui Socrate (*cf. Ap.*, 19 b, 24 c etc.).
8. Attica era împărțită (de la reformele lui Clistenes) în 100 de circumscripții teritoriale numite „deme" (δήμος). La numele propriu al cetățeanului atenian se adăuga și *demoticul* – numele demului din care făcea parte.
9. „A începe cu Hestia": expresie proverbială grecească cu sensul, probabil, de „a strica ce e mai bun". Hestia era zeitatea protectoare a căminului.
10. Socrate își exprimă deseori convingerea de a avea o divinitate ocrotitoare, numită de el daimon, manifestată sub forma unui glas interior care i se

opune în momentul în care ar fi pe punctul de a face o faptă rea. La acesta se referă unul dintre capetele de acuzare ale procesului: „Socrate introduce zei noi" (*Ap.*, 24 c. *Cf.* și *Alc.* 1, 124 c, *Euthd.*, 272 e, *Phdr.*, 242 b).

11. Adunarea Poporului (Ecclesia) îi cuprindea pe toți cetățenii în stare să poarte armele.
12. Lui Socrate îi place să accentueze că el se află la dispoziția oricui vrea să stea de vorbă cu el, fără a pretinde plată pentru aceasta, în opoziție cu sofiștii, care cereau pentru lecțiile lor sume uriașe.
13. Procesul de omor intentat de Euthyphron propriului său tată va fi făcut prea multă vâlvă la Atena pentru a putea fi inventat de Platon. Cercetătorii socotesc că e vorba de un fapt istoric și discută asupra motivației lui. Unii consideră că Euthyphron e mânat de simțul dreptății, de dorința de a-l răzbuna pe cel ucis (Geach, p. 370); după alții e vorba de o simplă formalitate, un act simbolic pentru a înlătura pângărirea care apasă asupra familiei ca urmare a omorului (Taylor). În sfârșit, alții văd în aceasta dovada îngustimii de minte a lui Euthyphron, care își pune în practică principiile în mod mecanic (Galli).
14. Suficiența, mulțumirea de sine, e o trăsătură comună a „victimelor" lui Socrate.
15. Se presupune că Euthyphron și tatăl său făceau parte din garnizoana de colonișți atenieni așezată la Naxos. Cum Atena a pierdut această cleruhie în 404 î.Hr., incidentele relatate n-au putut avea loc decât înainte de această dată. S-a încercat să se motiveze, ingenios, dar nu foarte concludent, distanța de cel puțin cinci ani dintre omor și proces (404–399 î.Hr.).
16. Exeget: la Atena, interpret oficial al riturilor și obiceiurilor sacre. Tatăl lui Euthyphron cere indicații asupra modului în care trebuie săvârșită purificarea de crimă.
17. Traducerile românești de până acum folosesc atât „pietate", cât și „evlavie", „sfințenie" pentru a reda cuvântul grecesc τὸ ὅσιον. Socotind că „evlavie" are un sens, pe de o parte, prea restrâns (referitor la raportul direct al omului cu divinitatea, și mai ales la cult) și, pe de altă parte, prea colorat stilistic (apropiat de „râvnă"), am preferat să-l păstrăm pentru redarea lui εὐσέβεια. Opoziția centrală a dialogului: τὸ ὅσιον ~ τὸ ἀνόσιον am redat-o prin „pietate/impietate". În privința adjectivelor corespunzătoare, nu există în românește un antonim al lui „pios" din aceeași rădăcină. Am folosit așadar termenul „nelegiuit". Deci: „pietate/impietate"; „pios/nelegiuit"
18. *Cf. Ap.*, 19 b etc.
19. În acest pasaj se află în sâmbure teoria Ideilor. Socrate îi cere lui Euthyphron să-i spună care este τὸ εἶδος, elementul stabil, dincolo de aparențele

multiple, care face ca fapta pioasă să fie pioasă, iar cea nelegiuită – dimpotrivă. Comentatorii preferă, în general, traducerea „formă". S-a discutat dacă e deja vorba de Idee în sensul platonic sau se păstrează sensul curent al cuvântului, dacă „e vorba de logică sau de ontologie". Ar fi o distincție făcută dintr-un punct de vedere istoric, dar imposibilă înainte de Aristotel (Friedländer, p. 78).

20. Acest mod de a discuta e caracteristic pentru dialogurile de tinerețe ale lui Platon. S-a pus sub semnul întrebării legitimitatea pretinderii cu orice preț a unei definiții formale ca unică posibilitate de a elucida termenii unei discuții. Deși a stimulat cercetarea, pretenția ar fi eronată, ca și refuzul de a ajunge la sensul unui termen prin exemple. Procedeul ar putea avea și urmări morale negative asupra interlocutorului neavizat, în cazul în care discuția ajunge la o aporie (Geach, pp. 371 și urm.).
21. Euthyphron încearcă să definească noțiunea printr-un exemplu, fără a vedea necesitatea unei abstrageri la care să se poată referi în situarea unei fapte. „Seninătatea" egoismului său a fost pusă în legătură cu formula sofiștilor: „Omul e măsura tuturor lucrurilor" (v. Friedländer, p. 77).
22. Zeul Uranos își închide fiii în Tartar; singurul dintre ei care are curaj să se răzvrătească este Cronos, care îl și învinge. Temându-se apoi să nu pățească la fel din partea fiilor săi, îi înghițea îndată ce se năștea. Soția sa, Rhea, reușește să-l scape și să-l ascundă pe unul dintre copii, pe Zeus, dându-i lui Cronos să înghită un pietroi înfășurat în scutece. Zeus îl învinge pe Cronos și-i ia puterea.
23. Socrate nu poate accepta mitologia curentă, biografiile tradiționale, care pun pe seama zeilor tot felul de fapte reprobabile.
24. *Philios*: epitet al lui Zeus, în calitatea lui de divinitate a prieteniei.
25. Panateneele erau sărbători celebrate din patru în patru ani în cinstea zeiței Atena. Partea esențială a sărbătorii era marea procesiune care aducea Atenei darurile poporului. În fruntea alaiului era purtată o pânză brodată, la care lucraseră timp de nouă luni femeile din familiile cele mai nobile din oraș; broderia reprezenta lupta dintre zei și giganți. Cu acest peplos era apoi îmbrăcată statuia zeiței.
26. Se face, poate pentru prima dată, distincția dintre problemele de fapt, pentru care există o modalitate de decizie, unanim acceptabilă, și problemele de valoare (etică), pentru care n-ar exista criterii. Absolutizarea distincției a dus la ideea falsă a imposibilității raționale a consensului moral (Geach, pp. 373 și urm.).
27. Hefaistos era, după legendă, fiul lui Zeus și al Herei. Pentru că s-a născut slab și infirm, Hera l-a azvârlit pe Pământ. Pruncul a căzut în valuri și a

fost crescut de zeițele mării. Făcându-se mare, a hotărât să se răzbune pe mama sa. A făcut un tron de aur foarte frumos și i l-a trimis; când aceasta s-a așezat, a fost cuprinsă de lanțuri puternice pe care nu le-a putut sfărâma nimeni. Hefaistos a refuzat s-o elibereze și numai Dionysos, îmbătându-l, a reușit să-l ducă în Olimp, în acest scop.

28. Este vorba de opoziția între diateza activă și cea pasivă. Neexistând încă o terminologie gramaticală sistematică, Platon e nevoit să recurgă la exemple.
29. Se va ajunge la o aporie; cauza ei a fost văzută în mod diferit: o incoerență logică (Friedländer, p. 80 – confuzia între οὐσία și πάθος τι –, sau, pe alte criterii, Geach); acceptarea unei determinări din afară pentru pietate, deși este o comportare umană (Wilamowitz, p. 76; Friedländer, p. 80) – n-ar trebui uitat totuși că e vorba de o comportare umană față de „altceva" decât omul! Cauza aporiei ar putea fi și o incoerență în cadrul sistemului platonic de concepții asupra divinității. Dacă zeii iubesc ce e pios pentru că e pios înseamnă că trebuie admis un criteriu extern de referință. Dacă zeul ar fi conceput, în mod consecvent, ca principiu al Binelui, deci și al Piosului etc., atunci definirea ar fi inversă: ὅσιον, „pios"; ὅτι θεοφιλής, „pentru că e iubit de zei", dar aceasta n-ar fi o definiție, ci doar o însușire, sau, cel mult, un gen proxim. S-ar fi putut evita însă aporia.
30. Dedal, meșter legendar căruia grecii îi atribuiau tot felul de născociri minunate, printre care și statui care prindeau viață. Socrate, fiu de sculptor, se ocupase și el cu sculptura în tinerețe; se poate, așadar, considera descendent al lui Dedal!
31. Tantal, rege legendar din Sipylos, fiul lui Zeus. Posesor de bogății fabuloase, și-a atras asupra-și mânia zeilor prin trufia sa și prin nelegiuirile săvârșite. A fost aruncat în Hades și osândit să sufere de sete și foame, având în față mâncare și băutură la care nu putea să ajungă.
32. Se ajunge din nou la o aporie, deși definiția e sugerată chiar de Socrate. Unii au văzut cauza ei în acceptarea unei fragmentări a dreptății (Goldschmidt, p. 59). Mai degrabă e vorba de reducerea religiei la cult – în forma mecanică pe care o concepe Euthyphron.
33. Altfel spus, sfera noțiunii de *pios* se include în sfera noțiunii de *drept*, și nu invers.
34. Versurile fac parte din *Cântecele Cypriene* ale poetului epic Stasinos (frg. 20).
35. Altă delimitare a sferelor apare în *Gorgias*, 507 b: δίκαον τὸ περὶ ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττειν, ὅσιον τὸ περὶ θεούς – „Dreptatea înseamnă să faci cele cuvenite față de oameni, pietatea – față de zei"

36. „Slujitorii" doctorilor, constructorilor de corăbii etc. sunt aici ucenicii, ajutoarele lor.
37. În acest dialog se exprimă doar dezaprobarea față de religia tradițională, care admite dezordine și arbitrar în lumea zeilor. E numai sugerată ideea, dezvoltată mai târziu, a unui Demiurg care creează Perfecțiunea și Ordinea și la acțiunea căruia omul, după puterea lui, colaborează (*cf. Lg.*, 716 c, *Tht.*, 176 b).
38. Expresie proverbială. Socrate e îndrăgostit de știința pe care, de bună seamă, o va fi posedând Euthyphron!
39. Euthyphron pune semn de egalitate între pietate și cult, iar pe acesta din urmă îl concepe ca pe o tehnică a obținerii de foloase. De aici sarcasmul lui Socrate, pe care îngusta minte a interlocutorului său nici nu-l percepe.
40. Proteu, zeitate marină înzestrată cu o înțelepciune și cu un dar profetic cu totul remarcabile. Era însă foarte greu să-l prinzi pentru a-i cere sfatul, datorită capacității sale de a-și schimba în nesfârșite chipuri înfățișarea.
41. Ca și în celelalte dialoguri de tinerețe, nici aici nu se ajunge la o concluzie. Socrate, de altfel, nici nu urmărește să formuleze o definiție, ci să spulbere prejudecățile din mintea interlocutorilor, să-i facă să-și dea seama că *nu știu*; acesta fiind primul pas, indispensabil, pentru a ajunge la adevăr.
42. Căutarea unei definiții nu rămâne niciodată pentru Socrate numai pe planul rațiunii, ci e un prim pas într-o angajare etică. *Cf. Gorg.*, 512 e: οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν – „Nu a trăi trebuie socotit cel mai însemnat, ci a trăi frumos"

APĂRAREA LUI SOCRATE

1. Socrate vrea să răspundă în primul rând calomniilor: fie pornite din antipatia unor personaje a căror deșertăciune interioară fusese dată pe față, în public, prin întrebările sale aparent naive, fie izvorâte pur și simplu din neînțelegerea felului lui de viață, atât de puțin asemănător celui comun, apărute de multă vreme și deci înrădăcinate în mințile atenienilor; destul de vagi în conținut și de generale în formulare, erau cu atât mai primejdioase și mai greu de combătut. Abia după aceea (de la 24 b) va răspunde direct acuzației propriu-zise.
2. Calomniatorii îl asimilează pe Socrate fie cu un „filozof al naturii", fie cu un sofist. După prejudecata omului neavertizat, ocupația filozofului, formulabilă doar extrem de vag, ar fi cercetarea a tot ce există în cer, pe pământ sau sub pământ, nu numai o curiozitate zadarnică și pierderea unui timp care ar putea fi folosit în interesul cetății, ci și o cale deschisă

spre ateism. Tot după opinia curentă, cursurile de retorică ale sofiștilor n-aveau alt obiect decât arta de a face bun din rău, nevinovat din vinovat, drept din nedrept, mai ales de a induce justiția în eroare. Alt reproș adus sofiștilor și, din falsă asimilare, lui Socrate apare la 19 c.

3. Aluzie la Aristofan, despre ale cărui atacuri la adresa lui Socrate va fi vorba mai pe larg la 19 c.
4. În *Norii* lui Aristofan, Socrate apare atârnat în văzduh într-un coș și cercetând Soarele, tăgăduiește zeii cetății, rugându-se în schimb Cerului și norilor, și arată o dispută între raționamentul drept și cel strâmb, din care cel strâmb iese învingător, iar rezultatul învățăturii sale este că ucenicul, Phidippides, își ia la bătaie tatăl, care, exasperat, dă foc casei filozofului.
5. De fapt sofiștii erau cei care se erijau în profesori de înțelepciune, pretinzând pentru lecții sume de bani uneori fabuloase.
6. Gorgias din Leontinoi. Sofist din vechea generație. Caracteristice pentru concepția sa sunt atât titlul cărții sale – *Despre natură sau despre ceea ce nu există* –, cât și ideile păstrate de la el: „Nimic nu există; dacă există ceva, nu poate fi cunoscut; dacă poate fi cunoscut ceva, nu poate fi comunicat" Celebru mai ales ca orator de mare succes și foarte căutat profesor de retorică.
7. Prodicos din Ceos. Sofist nu mai puțin renumit, cu preocupări de retorică și fizică. Se spune că pretindea 50 de drahme pentru cursul complet de gramatică și o drahmă pentru o lecție rezumată (Platon, *Cratylos*, 384 b), iar profesorul său, Protagoras, pretindea pentru curs 100 de mine (Diog. Laert., IX, 8).
8. Hippias din Elis. Sofist celebru mai ales pentru buna cunoaștere a genealogiei și astronomiei.
9. Euenos din Paros, sofist și poet elegiac.
10. Callias al lui Hipponicos. Personaj atenian extrem de bogat a cărui pasiune pentru sofiști a fost ironizată de Platon în *Protagoras.*
11. Idealul educației ateniene era să-l facă pe om καλὸς καὶ ἀγαθός – înzestrat deopotrivă cu frumusețe exterioară și lăuntrică. *Cf.* 25 a.
12. Evident, ironie la adresa sofiștilor.
13. Despre caracterul impetuos și dezinteresat al lui Chairephon aflăm din Platon (*Charmides*, 153 b) și Xenofon (*Memorabilia*, II, 3).
14. Este vorba de fuga democraților cu vază, în 404 î.Hr., când la Atena s-a instaurat regimul oligarhic al celor „treizeci de tirani"
15. Chairecrates.
16. Formulă uzuală de jurământ, inventată, după legendă, de Radamanthys, pentru a nu rosti cu ușurătate numele zeilor.

17. Cuvintele deşteptau în mintea ascultătorilor o analogie cu muncile lui Heracle.
18. Cântece cu caracter liric în cinstea zeului Bacchus.
19. Idee care apare mai pe larg în *Ion* şi *Phaidros.*
20. În greceşte ἀντωμοσία, jurământul depus la începutul procesului de cele două părţi: acuzatorul jura că-şi va dovedi acuzaţiile (şi despre aceasta e vorba aici), iar pârâtul – că va dovedi netemeinicia lor.
21. Începând cu reformele lui Clistenes, Atena e condusă de un sistem bicameral, format din *Boulé* („Sfat"), pentru care se trăgeau la sorţi câte 50 de reprezentanţi ai fiecăruia din cele 10 triburi, şi *Adunarea poporului (Ecclesía)*, care îi cuprindea pe toţi cetăţenii în stare să poarte armele.
22. După legea ateniană, acuzatul avea dreptul să pună întrebări acuzatorului, iar acesta era obligat să răspundă.
23. Anaxagoras din Clazomene, filozof ionian; între 460 şi 430 î.Hr. a stat la Atena, fiind şi profesorul lui Pericle. La începutul Războiului Peloponesiac, atenienii nemulţumiţi de anturajul lui Pericle îl acuză pe Anaxagoras de impietate şi acesta reuşeşte cu greu să-şi scape viaţa, retrăgându-se la Lampsacos. După teoria sa, la baza lumii existente se află un amestec primordial de elemente divizibile la infinit (numite de Aristotel „homeomere"). Acţiunea principiului motor (*nous* – o inteligenţă ordonatoare, de natură subtilă, dar materială) asupra acestui amestec dă naştere Universului. Tot el afirmă că Soarele şi Luna sunt simple corpuri materiale, şi nu zei. Este considerat unul dintre întemeietorii raţionalismului grec.
24. Traducerea urmează interpretarea din ediţia Budé: ar reieşi că în teatru, cu ocazia reprezentaţiilor, se vindeau diferite manuscrise. Indicaţia e însă unică. După alţii e o aluzie la piesele lui Euripide, în care apăreau astfel de concepţii.
25. La data aceasta, *daímon* denumeşte o fiinţă intermediară între zei şi oameni, fără vreo implicaţie negativă. *Cf. Banchetul*, 202 e.
26. Socrate redă pe scurt, citind uneori textual, pasajul din *Iliada*, XVIII, 94 şi urm., discuţia celebră dintre zeiţa Thetis şi Ahile; acesta alege moartea mai degrabă decât o viaţă lungă, dar lipsită de glorie.
27. Potideea, cetate în Macedonia. Răsculată împotriva Atenei, a fost cucerită după un asediu îndelungat (432–429 î.Hr.).
28. Amphipolis, cetate întemeiată de Atena pe malul Strymonului. În timpul Războiului Peloponesiac a fost cucerită de generalul spartan Brasidas, în 422 î.Hr.
29. Delion, oraş în Beoţia, locul unei însemnate bătălii în Războiul Peloponesiac. Aici le-a salvat Socrate viaţa lui Alcibiade şi lui Xenofon.

30. În Sfat (*Boulé*) se alegeau prin tragere la sorți câte 50 de reprezentanți pentru fiecare din cele 10 triburi ateniene (*cf.* nota 21). Singurele condiții pe care cineva trebuia să le îndeplinească pentru a deveni membru al Sfatului (*bouleutés*) erau: să fie cetățean al Atenei, să aibă peste treizeci de ani și să fi fost supus la un examen formal de moralitate (*dokimasía*). Cei 500 erau aleși pentru un an și puteau deține această funcție cel mult de două ori în viață, așa că o foarte mare parte din atenieni fuseseră buleuți. Delegații unui trib asigurau permanența timp de câte 35–39 de zile. Aceștia erau *pritanii*. Dintre ei se alegea și președintele adunării (*epistátes*).
31. După bătălia navală de la insulele Arginuse, în 406 î.Hr., strategii învingători au neglijat să adune trupurile celor căzuți în luptă pentru a le face ritualul funebru. Deși după lege trebuiau judecați fiecare în parte, poporul mâniat voia să-i condamne în bloc. În ziua judecății Socrate era președintele Pritaniei.
32. După capitularea Atenei în fața generalului spartan Lysandros, în 404 î.Hr., în cetate se instaurează regimul oligarhic numit „al celor treizeci de tirani" până în 403 î.Hr., când are loc restaurarea democrației.
33. Tholos, clădirea în care luau masa pritanii; a fost reședința obișnuită a celor treizeci de tirani.
34. Leon din Salamina, general atenian foarte bogat, silit, ca mulți alții, să fugă din Atena de teama „celor treizeci"
35. Criton mai apare în dialogul platonic care îi poartă numele, în Xenofon și Diogenes Laertios. Cetățean cu oarecare avere și vază, prieten cu Socrate din tinerețe, a rămas toată viața extrem de legat de persoana și învățătura filozofului. A avut patru fii: Critobul, Hermogenes, Epigenes și Ctesip, de asemenea discipoli ai lui Socrate.
36. Aischines „socraticul" nu trebuie confundat cu oratorul cu același nume. Știri despre el avem în Diogenes Laertios, II, 7.
37. Epigenes, Theodot etc. – prieteni și discipoli ai lui Socrate mai puțin cunoscuți.
38. Adeimantos, fratele mai mare al lui Platon, apare ca interlocutor al lui Socrate în *Statul*.
39. Apollodor din *Phaidon* și *Banchetul* apare ca un pasionat și extrem de sensibil prieten al lui Socrate.
40. *Odiseea*, XIX, 163 – cuvintele Penelopei către Odiseu; nerecunoscându-l încă, îl întreabă cine este și din ce neam.
41. Lamprocles, Sophroniscos și Menexenos.
42. Din cei 502 judecători, 281 au votat împotriva lui Socrate și 220 în favoarea lui; dacă ar mai fi avut deci numai 31 de voturi în favoarea lui, ar fi fost achitat. Pentru a preîntâmpina abuzul de denunțuri, legea ateniană prevedea

că, dacă acuzatorul nu obține cel puțin o cincime din voturi, e condamnat la o amendă de 1 000 de drahme și i se ia dreptul de a mai fi acuzator într-un proces de aceeași speță.

43. Cei care aduceau mari servicii statului atenian primeau, ca o distincție, dreptul de a lua masa pe cheltuiala publică.

44. *Cei unsprezece* (arhonți): în acea vreme erau funcționari ai statului atenian, în a căror sarcină cădeau organizarea poliției și supravegherea închisorilor și a execuțiilor. Erau aleși anual: câte un reprezentant al fiecăruia din cele 10 triburi plus un secretar.

45. Avea 70 de ani.

46. Arhonții erau ocupați să dea dispozițiile necesare pentru ducerea condamnatului la închisoare.

47. Platon păstrează aici adevărata incertitudine a lui Socrate cu privire la soarta omului după moarte; în *Phaidon*, în schimb, îi atribuie maestrului său propria sa credință în nemurirea sufletului.

48. La greci acest nume îl desemnează pe regele perșilor.

49. Minos, Eac și Radamanthys: fii ai lui Zeus, renumiți pentru simțul lor de dreptate și de aceea puși să judece sufletele care ajung pe celălalt tărâm.

50. Triptolemos, fiul regelui din Eleusis, Celeus, și protejatul zeiței Demeter. Adăugat de unele tradiții la cei trei judecători ai infernului.

51. Orfeu – cântărețul trac a cărui liră vrăjea până și animalele sălbatice. Musaios, după legendă poet trac și primul preot al misterelor eleusine. Aceștia doi, împreună cu Homer și Hesiod, erau cinstiți ca primii poeți și profeți ai Greciei.

52. Palamede, fiu al unui rege din Eubeea; l-a demascat pe Odiseu că se preface nebun ca să nu fie silit să plece în Războiul Troian. Odiseu se va răzbuna, plăsmuind o scrisoare către Priam, ca din partea lui Palamede; acesta e condamnat să fie ucis cu pietre.

53. După moartea lui Ahile, zeița Thetis decide ca armele eroului să-i revină celui mai valoros dintre luptătorii greci. În rivalitatea dintre Aias și Odiseu, acesta din urmă, prin vicleșug, obține armele. Aias înnebunește de supărare și se sinucide; deci, indirect, cauza morții sale a fost tot o judecată nedreaptă.

54. Agamemnon.

CRITON

1. Prieten și compatriot al lui Socrate. Vezi *Ap.*, 33 e. Împreună cu Platon, Critobul și Apollodor, Criton se oferă ca garant pentru salvarea lui Socrate. Vezi *Ap.*, 38 b.

2. Subtitlul nu îi aparţine lui Platon, ci a fost adăugat de gramatici. Varianta adoptată este cel mai des întâlnită.
3. Din cinci în cinci ani atenienii trimiteau o ambasadă religioasă la Delos care mulţumea zeului Apollo pentru reîntoarcerea lui Theseu şi a tovarăşilor săi în patrie, după uciderea Minotaurului. Cât timp dura această călătorie, legea interzicea executarea pedepsei cu moartea. Vezi *Phaidon*, 58 b; Xenofon, *Memorab.*, IV. 8, 2.
4. Promontoriu în sudul Atticii, greu de depăşit de corăbieri din cauza vânturilor potrivnice. Vezi *Phaidon*, 58 c.
5. Cei Unsprezece magistraţi aleşi anual, care executau sentinţele penale şi supravegheau închisorile. Vezi *Ap.*, 37 c, 39 c; *Phaidon*, 59 c.
6. Cei vechi considerau că tot ce visau după miezul nopţii este adevărat. Vezi *Phaidon*, 60 e, 61 b.
7. Homer, *Iliada*, IX, 363. În versiunea românească a lui G. Murnu, Bucureşti, 1967, citatul apare la v. 358. Sunt cuvintele cu care Ahile îl ameninţă pe Agamemnon că va părăsi lupta, plecând acasă. La Platon persoana verbului este modificată.
8. Ideea apare dezvoltată în *Hippias minor*, unde Socrate demonstrează că a fi capabil să săvârşeşti un lucru presupune nu numai cunoaşterea acestuia, ci şi a contrariului său.
9. Delatori publici care la început denunţau contrabanda cu smochine (gr. σῦκος), apoi, prin abuz, deveniseră calomniatori de meserie.
10. Tineri tebani, discipoli ai lui Socrate, interlocutori ai acestuia în *Phaidon*. Se pare că au scris ei înşişi dialoguri în manieră socratică. Se păstrează unul singur – intitulat Πίναξ – *Tabloul* – şi este atribuit lui Cebes.
11. Aluzie la pledoaria lui Socrate. Vezi *Ap.*, 37 c–e.
12. Tesalia, regiunea nordică a Greciei continentale.
13. Socrate a avut trei fii: Lamprocles, Sophroniscos şi Menexenos, dintre care primii doi erau încă mici la moartea acestuia.
14. Întregul proces este comparat de Criton cu momentele principale ale unei drame compuse din intrarea actorilor, agonul şi deznodământul. După părerea lui, nimeni nu a presimţit finalul tragic al acestei „piese" pe care Socrate ar fi putut să-l evite dacă se exila de bunăvoie şi angaja un logograf care să-i scrie pledoaria.
15. Fraza are şi un ton ironic. Se scoate în evidenţă faptul că „opinia celor mulţi" era unul dintre subiectele curente în conversaţiile socratice. Vezi 47 c–d, 48 a–b.
16. Socrate se referă la un principiu asupra căruia revine cu insistenţă şi în alte dialoguri; vezi *Ap.*, 29 d–30 b; *Phaidon*, 82 d, 107 c, 115 b.

17. Sufletul.
18. Interpretarea pasajului este controversată. Vezi discuția asupra lui în „Introducerea" la dialog, p. 273. Am ales soluția propusă în ed. lui C. Cron, *Platons Verteidigung des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 1865[3] – identică cu cea din ed. lui E. Ferrai, *Platone, Il Critone*, Torino, 1941[2] –, după care numai cel care a dobândit cunoașterea principiilor esențiale într-un anumit domeniu a atins o cunoaștere adevărată; el se identifică cu această cunoaștere, o reprezintă, este singurul capabil să o exprime.
19. Vezi 46 d, 47 a.
20. Vezi 46 b.
21. Din ceea ce urmează rezultă că Socrate nu se referă numai la discuția de față, ci și la alte convorbiri pe care le avea în mod obișnuit cu Criton.
22. Despre opiniile divergente ale oamenilor vezi *Gorgias*, 474 e și urm.
23. În grecește ἀρχή, punct de plecare, principiu.
24. Termenul grecesc ἀποδιδράσκειν are o întrebuințare specifică: el denumește fuga unui sclav sau dezertarea unui soldat. Acest act înseamnă încălcarea legii și implicit comiterea unei nedreptăți.
25. Personificarea legilor și a statului era un procedeu frecvent în discursurile judiciare și politice. Acest dialog imaginat de Socrate este cunoscut sub numele de „prosopopeea legilor" și a fost imitat de Cicero în primul discurs împotriva lui Catilina.
26. Când se propunea abrogarea unei legi, atenienii înscenau un proces în care un avocat public apăra legea existentă în fața adunării poporului.
27. Muzica și gimnastica erau disciplinele fundamentale în formarea unui tânăr. Vezi *Statul*, II, 376 b și urm.; III, 403 c și urm.
28. Principiul tradițional conform căruia cetățeanul era sclavul cetății-stat s-a modificat odată cu mișcarea sofiștilor, care protestau, considerându-l o anulare a individului.
29. Este vorba de jurământul prin care tinerii, la vârsta de optsprezece ani, înainte de a face serviciul militar, primeau drepturi cetățenești depline.
30. Străin stabilit într-o cetate. Majoritatea metecilor se ocupau cu meșteșugurile sau comerțul și au contribuit în mare măsură la ridicarea economică a cetății. Ei s-au bucurat de o protecție deosebită din partea orașului Atena, care le-a acordat drepturi aproape egale ca și cetățenilor ei, sporindu-și astfel faima prin câteva nume ca: Aristotel, Lysias, Isaios, pictorul Zeuxis, Hippodamos – constructorul Pireului. Aici este vorba de dreptul de strămutare în orice cetate care nu este colonie a Atenei.
31. Jocurile Istmice, denumite astfel după Istmul de Corint, singura cale de comunicare terestră între Peloponez și partea de nord a Greciei.

32. Socrate a participat, ca hoplit, la trei campanii militare: Potideea (429 î.Hr.), Delion (424 î.Hr.) și Amphipolis (422 î.Hr.).
33. Se spune că Socrate ar fi fost invitat să se stabilească la curtea lui Archelaos, regele Macedoniei, unde fuseseră găzduiți și poeții Euripide și Agathon.
34. Vezi *Ap.*, 37 c.
35. Vezi nota 24.
36. Din această afirmație pusă pe seama lui Socrate răzbate de fapt admirația lui Platon pentru regimurile oligarhice ale Cretei și Lacedemonei (celălalt nume dat Spartei). Superioritatea acestor constituții față de cea ateniană, democratică, ar izvorî din trăsăturile morale ale dorienilor, strămoșii comuni ai celor două state. Ideea mai apare în Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, III, 5, IV, 4, unde acesta admiră sistemul spartan de educare a tinerilor în spiritul unei supuneri totale față de legea cetății.
37. Capitala Beoției. Simmias și Cebes erau tebani; vezi 45 b.
38. Oraș situat pe drumul care lega Atena de Corint. A jucat un rol important în perioada colonizării grecești. De aici se trăgea Euclide socraticul (vezi *Phaidon*, 99 a), care, după moartea lui Socrate, a revenit în patrie împreună cu alți discipoli, printre care și Platon, înființând școala filozofică din Megara.
39. Ambele cetăți aveau un regim oligarhic temperat și manifestau simpatie față de constituția spartană.
40. Nobilii tesalieni erau bogați și ospitalieri, dar aveau reputația unor oameni violenți și desfrânați. Vezi *Menon*, 70 a–d, unde Socrate îi ironizează pentru aceste defecte. Despre trăsăturile morale și politice ale tesalienilor vezi Xenofon, *Anabasis*, II, 6, 21; Demostene, *Olintica*, I, 22.
41. Portul obișnuit al sclavilor sau al țăranilor.
42. În original textul este de o ironie violentă. Durerea pe care o resimțea un grec atunci când era departe de pământul său sau trebuia să se despartă de locurile natale apare clar în numeroase pasaje din literatura elenă (dintre acestea vezi *Odiseea*, I, 58, IX, 27 și urm., XX, 99; Euripide, *Electra*, 1311 și urm., *Fenicienele*, 388 și urm.).
43. Lumea morților. Hades este de fapt numele zeului care, alături de Persephone, soția sa, stăpânește tărâmul umbrelor.
44. Vezi *Ap.*, 41 a.
45. Legile nescrise, eterne, care judecă conștiința oamenilor. Vezi invocația pe care le-o adresează Antigona în *Oedip rege*, vv. 453 și urm.
46. Preoți ai zeiței frigiene Cybele, care își însoțeau ritualul orgiastic cu dansuri violente acompaniate de flaut.
Starea de transă în care intrau în timpul ritualului se refăcea ori de câte ori auzeau sunetul aceleiași muzici.

CUPRINS

Cine este adevăratul discipol al lui Socrate? (Prefață) 5
Lista abrevierilor 28
Notă asupra ediției 29

LAHES	Introducere	33	Text	41
LYSIS	Introducere	73	Text	77
CHARMIDES	Introducere	101	Text	125
HIPPIAS MINOR	Introducere	159	Text	181
EUTHYPHRON	Introducere	201	Text	211
APĂRAREA LUI SOCRATE	Introducere	233	Text	241
CRITON	Introducere	273	Text	281

Note 297

Această ediție a fost redactată de Cătălin Cioabă și corectată de Ioana Vîlcu. Volumul a fost paginat de Radu Dobreci în macheta creată de Radu Gârmacea, cu caractere Maiola romane și grecești, de rând, verzale și capităluțe. Ilustrațiile, atât cele din interior, cât și cele de pe copertă, au fost desenate în tehnică mixtă pe hârtie, folosind monotipia. Lucrarea s-a dat la tipar la Monitorul Oficial R. A. spre a se imprima pe hârtie de volum tonată de 80 de grame, la 11 februarie 2015, când s-a întocmit acest

COLOFON

ISBN 978-973-50-4725-2
Descrierea CIP este disponibilă
la Biblioteca Națională a României.

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Cum poate fi oare povestit ce se întâmplă în dialogurile acestea ale lui Platon, numite, după eroul lor, socratice? Căci aparent aici nu se întâmplă nimic. La capătul fiecărei înfruntări, care îi destramă partenerului de dialog – şi deopotrivă cititorului – iluzia că ar şti ceva despre tema aruncată în discuţie, nu ne alegem cu nici un răspuns. Vedem în schimb felul în care, întrebând, gândirea intră în mişcare. Iar spectacolul unei minţi care porneşte la drum este un *prodigium*: există oare minune mai mare decât să vezi mişcarea minţii cu ea însăşi? Să vezi ceva care lasă urma propriilor paşi nevăzuţi? Acest ceva care întreabă, răspunde, infirmă orice răspuns, revine întrebând din nou şi ia act de ştiinţa neştiinţei sale – este conştiinţa.

Aşa a început filozofia: povestind conştiinţa, punând în scenă spectacolul ei prodigios.